Über die Bedeutung von Leibniz' „Nouveaux essais sur l'entendement humain" für den Standpunkt Kants in der Dissertation „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis" von 1770.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde

der hohen philosophischen Fakultät der Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt von

Robert Merten

aus Gülpe.

ACAD. LOCI NAT. BIBL.

Tag der mündlichen Prüfung: 8. Januar 1908.

Borna-Leipzig

Buchdruckerei Robert Noske

1908.

114

Referent: Prof. R. Falckenberg.

Meiner lieben Mutter

in Dankbarkeit zugeeignet.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

I. Einleitung 1
II. Die intelligible Welt 17
III. Sinnlichkeit und Verstand 27
a) Vorläufige Charakteristik von Sinnlichkeit und Verstand in ihrer Bedeutung für die menschliche Erkenntnis 27
b) Das genauere Verhältnis zwischen Sinnlichkeit und Verstand 35
IV. Raum, Zeit und Mathematik 43
V. Das Apriori und das Angeborene 51
Schlußbetrachtung 58

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41542703_0094

Literaturverzeichnis.

Abicht, J. G., Versuch einer Beantwortung der Aufgabe: „Welche Fortschritte hat die Metaphysik in Deutschland seit Leibniz und Wolff gemacht?“ (Preisschrift d. Kgl. Preuß. Akad. d. Wissensch.). Berlin 1796.

Adickes, E., Kant-Studien. Kiel und Leipzig 1895.

Adickes, E., Die bewegenden Kräfte in Kants phil. Entwicklung und die beiden Pole seines Systems. (Kantstudien, herausgegeben von H. Vaihinger. Bd. I. Hamburg und Leipzig 1897.)

Apel, M., Kants Erkenntnistheorie und seine Stellung zur Metaphysik. Berlin 1895.

Baumann, J. J., Die Lehre von Raum, Zeit und Mathematik in der neueren Philosophie. Bd. II. Berlin 1869.

Baumgarten, A. G., Metaphysica. Halle, Magdeburg 1743.

Boehm, P., Die vorkritischen Schriften Kants. Straßburg 1906.

Cohen, H., Die systematischen Begriffe in Kants vorkritischen Schriften nach ihrem Verhältnis zum kritischen Idealismus. Berlin 1873.

Eberhard, J. A., Philosophisches Magazin. Bd. I. Halle 1788/89.

Eckoff, W. J., Kants Inaugural-Dissertation of 1770. New-York 1894. (Kritik von W. Windelband in den Kantstudien. Bd. I. Hamburg und Leipzig 1897.)

Erdmann, B., Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie. Bd. II. Leipzig 1884.

Erdmann, J. E., Grundriß der Geschichte der Philosophie. 4. Aufl. Bd. II. Berlin 1896.

Erdmann, J. E., Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie. Bd. II. 2. Abt. Leipzig 1842.

Falckenberg, R., Geschichte der neueren Philosophie. 5. Aufl. Leipzig 1905.

Feder, J. G. H., Über Raum und Kausalität. Göttingen 1787.

Fischer, K., Geschichte der neueren Philosophie. Bd. III und IV, 1. 4. Aufl. Heidelberg 1898.

Gattermann, H., Über das Verhältnis von Kants Inaugural-Dissertation vom Jahre 1770 zu der Kritik d. r. V. Hallenser Dissert. 1899.

Hartenstein, G., Über Lockes Lehre von der menschlichen Erkenntnis in Vergleichung mit Leibniz' Kritik derselben. (Abhandlungen d. k. sächs. Ges. d. Wissensch. Leipzig 1865.)

Herz, M., Betrachtungen aus der spekulativen Weltweisheit. Königsberg 1771.

Janitsch, J., Kants Urteile über Berkeley. Straßburger Dissert. 1879.

J. Kants sämtliche Werke, herausgegeben von G. Hartenstein. Bd. IV. 2. Aufl. Leipzig 1867.

Kant, J., Prolegomena. (Reclam.) Leipzig 1888.

J. Kants gesammelte Schriften. (Akademieausgabe.) Bd. X und XII. Berlin 1900 und 1902.

J. Kants kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik. (Philosophische Bibliothek. Bd. 46b und 46c. 2. Aufl. Leipzig 1905).

von Kirchmann, J. H., Die vier lateinischen Dissertationen Kants. (Philosophische Bibliothek. Bd. 52. Leipzig 1878).

Die **philosophischen Schriften** von **G. W. Leibniz**, herausgegeben von C. J. Gerhardt. Bd. V. Berlin 1882.

von Leibniz, G. W., Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand. Übersetzt von C. Schaarschmidt. (Philosophische Bibliothek. Bd. 69. Leipzig 1904.)

Leibniz, G. W., Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, herausgegeben von Buchenau und Cassirer. (Philosophische Bibliothek. Bd. 108. Leipzig 1906.)

Mußmann, J. G., Immanuel Kant. Halle 1822.

Paulsen, Fr., Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie. Leipzig 1875.

Paulsen, Fr., Einleitung in die Philosophie. 8. Aufl. Berlin 1901.

Paulsen, Fr., Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre. (Frommanns Klassiker der Philosophie. Bd. VII. 2. und 3. Aufl. Stuttgart 1899.

Platner, E., Philosophische Aphorismen. I. Teil. Leipzig 1793.

Reichardt, W., Kants Lehre von den synthetischen Urteilen a priori in ihrer Bedeutung für die Mathematik. (Psychologische Studien, herausgegeben von W. Wundt. Bd. IV. Leipzig 1888.)

Riehl, A., Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft. Bd. I. Leipzig 1876.

Schaarschmidt, C., Erläuterungen zu den Neuen Abhandlungen über den menschlichen Verstand von G. W. v. Leibniz. (Philosophische Bibliothek. Bd. 70. Leipzig 1874.)

Schmid, K. C. E., Wörterbuch zum leichteren Gebrauch der Kantischen Schriften. 4. Aufl. Jena 1798.

Schütz, Ch. G., Opuscula philologica et philosophica Nr. XXXI: De vero sentiendi intelligendique facultatis discrimine, Leibnitianae philosophiae cum Kantiana comparatio. Halle 1830.

Stumpf, C., Psychologie und Erkenntnistheorie. (Abhandlungen der bayrischen Akademie der Wissenschaften. München 1891.)

Vaihinger, H., Kommentar zu Kants Kritik d. r. V. Bd. I und II. Stuttgart 1881 und 1892.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. Bd. I, II, XI. Leipzig 1877, 1878, 1887.

Volz, L., Die Erkenntnistheorien bei Leibniz und Kant. Rostocker Dissert. 1895.

Windelband, W., Geschichte der neueren Philosophie. Bd. II. 2. Aufl. Leipzig 1899.

Wundt, W., Logik. Bd. I. 4. Aufl. Stuttgart 1906.

Zeller, E., Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz. 2. Aufl. München 1875.

Zschocke, W., Über Kants Lehre vom Schematismus der reinen Vernunft. (Kantstudien. Bd. XII. Heft 2. Berlin 1907.)

Text und Seitenzahlen der Belegstellen aus den Nouveaux essais sind nach der Ausgabe von Gerhardt zitiert, wobei ich, um das Auffinden in dem großen Format zu erleichtern, die nicht geringe Mühe gescheut habe, auch die Zeilenzahlen anzugeben (die Zeilenzahl einer Seite beträgt durchschnittlich 36); die Stellen der Dissertation sind der Ausgabe der Philosophischen Bibliothek Bd. 52: Die vier lateinischen Dissertationen Kants entnommen.

I. Einleitung.

[Die hohe Bedeutung, die Kant der Inauguraldissertation von 1770 beilegt (S. 1 u. 2). Stand der Kantforschung über die Entstehung der Dissertation (S. 2 — 13). Die Tatsache einer Einwirkung Leibnizens auf die neue Gedankenrichtung Kants, konstatiert aus Zeugnissen einiger Zeitgenossen und Kants selbst (S. 13—17)].

In seinem Briefe vom 1. Mai 1871 [1]) bittet Kant den Arzt Markus Herz in Berlin, seinen ehemaligen Königsberger Schüler, Freund und Respondenten bei der Disputation am 20. August 1770, Erkundigungen einzuziehen nach dem Fortgange des Druckes der „Kritik der reinen Vernunft", den durch Vermittlung des Buchhändlers Spener in Berlin Grunert in Halle übernommen hatte. Über den Inhalt der neuen Schrift teilt er Herz kurz mit: „Dieses Buch enthält den Ausschlag aller mannigfaltigen Untersuchungen, die von den Begriffen anfingen, welche wir zusammen unter der Benennung des mundi sensibilis und intelligibilis abdisputierten". In diesen Worten stellt Kant den Zusammenhang der Hauptschrift seines Kritizismus mit der Dissertatio pro loco „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis" vom Jahre 1770 fest und zugleich auch die Bedeutung, die er dieser Dissertation in seinem philosophischen Werdegang beilegt. Mit ihr beginnt für Kant seine kritische Periode. In einem späteren Briefe zeigt er noch einmal, wie hoch er die Schrift von 1770 bewertet. Am 13. Oktober 1797 schreibt er an Tieftrunk [2]): „Zu Ihrem Vorschlage einer Sammlung und

[1]) J. Kants gesammelte Werke (Akademieausgabe) Bd. X Nr. 151 S. 249.
[2]) J. Kants gesammelte Werke (Akademieausgabe) Bd. XII Nr. 745 S. 206.

Herausgabe meiner kleinen Schriften willige ich ein; doch wollte ich wohl, daß nicht ältere als von 1770 darin aufgenommen würden, so daß sie mit meiner Dissertation: de mundi sensibilis et intelligibilis forma etc. anfange".

Es ist daher nicht verwunderlich, daß die Inauguraldissertation aus dem Jahre 1770 immer wieder das besondere Interesse der Kantforschung erregt hat. Was ist denn das Neue und Epochemachende in dieser Schrift? Wie hat Kant die neue Gedankenbildung gewonnen? Aus immanenter Entwicklung heraus? Wenn nicht, welche äußeren Einflüsse haben auf ihn gewirkt? So fragte man. Während sich nun alle Forscher über den philosophischen Entwicklungsgang Kants in der vorkritischen Zeit dahin einig sind, daß der Philosoph in dieser zwei Stadien durchlaufen hat, indem er in den 50er Jahren vom Standpunkte des Dogmatismus aus philosophierte, dann aber in den 60er Jahren mehr und mehr sich dem Empirismus zuwandte, ohne freilich eine gewisse Selbständigkeit jemals zu verleugnen, so sind ihre Antworten auf jene Fragen, welche die Entstehung und den Beginn der neuen, kritischen Periode betreffen, recht verschieden ausgefallen. Sie sind im folgenden kurz zusammengestellt.

Fr. Paulsen[1]) führt die Wendung zum Kritizismus, die sich zuerst in der Dissertation zeige, vor allem auf den Einfluß Humes zurück, wenn auch die Antinomien beigetragen[2]) und Leibniz' Nouveaux essais mitgewirkt haben mögen, da die Anschauungen Leibnizens von den angeborenen Ideen mit den Lehren Kants über die Gesetze des Verstandes in der Dissertation in naher Verwandtschaft ständen.[3]) Diese Einwirkung Humes sei nicht positiv gewesen, als ob Kant eine neue Idee bei ihm gefunden und diese sich angeeignet hätte, sondern negativ, da er „durch einen bei Hume scharf und konsequent ausgeprägten Irrtum von der Notwendigkeit einer anderen

[1]) Fr. Paulsen, Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie S. 126 ff. Vgl. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie II S. 486 ff.; Paulsen, J. Kant 1899 S. 96—103.

[2]) Vierteljahrsschrift II S. 496 f.

[3]) Versuch S. 145 Anm.

erkenntnistheoretischen Grundlage überzeugt wurde.[1]) Um dies zu begründen, untersucht Paulsen zunächst die Gesamtauffassung, die Kant von Humes Lehren hatte, dann die Abweichungen Kants von Humes Anschauungen, durch die er glaubte, dessen Skeptizismus überwunden zu haben, und fragt endlich, ob die Dissertation von 1770 schon nach Form und Inhalt diese gegensätzliche Gedankenbildung gegen Hume zeige. Paulsen beantwortet diese Frage mit „Ja".[2]) „Die wesentliche Leistung des Kritizismus ist die Rettung der Naturwissenschaften und der Mathematik gegen den Skeptizismus Humes". In der Inauguraldissertation von 1770 rette Kant die Mathematik und die Metaphysik. Erst später, als er die Erkennbarkeit der Dinge an sich nicht mehr für möglich gehalten habe, sei an die Stelle der Metaphysik reine Naturwissenschaft getreten. Das ändere aber nichts an der Richtigkeit des „Ja", da sowohl die Dissertation wie die „Kritik der reinen Vernunft" die Hauptfrage des Humeschen Problems beantworte: „Gibt es Urteile a priori, die von Gegenständen gültig sind?" Ebenso seien in der Schrift von 1770 die Lösungen der speziellen Probleme, die durch Humes Zweifel angeregt worden seien, gegeben: die Kausalität sei verallgemeinert zur Gültigkeit der reinen Verstandesbegriffe überhaupt, die Möglichkeit auch der angewandten Mathematik sei glänzend bewiesen durch die transzendentale Idealität von Raum und Zeit. Es fehle nur noch die konsequente Durchführung des „vermittelnden Gedankens", durch den eine Überwindung des Skeptizismus möglich sei: die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich. Aber auch auf diese Frage sei die endgültige Antwort 1770 schon vorbereitet durch die Trennung von Phaenomenon und Noumenon. Die Zeit dieses bedeutsamen Anstoßes durch Hume sei in das Jahr 1769 zu setzen. Die heutige Forschung werde dem zwar entgegenhalten, daß Kants „dogmatischer Schlummer" schon am Anfang der 60er Jahre unterbrochen gewesen sei. Darauf sei zu erwidern, daß Kant persönlich jedenfalls das Jahr 1770 für das Geburtsjahr

[1]) Versuch S. 127, 145.
[2]) Versuch S. 135.

seines Kritizismus gehalten habe. Die Versuche der Vorjahre wären für ihn insgesamt dogmatisch gewesen. „Der Empirismus, dem er zuneigte, war ihm im Jahre 1783 so gut Dogmatismus, als die Wolffische Philosophie.“[1]) Die Nichterwähnung Humes in der Inauguraldissertation sei kein Moment, das gegen die Annahme eines Einflusses von seiten dieses Philosophen spreche. Es sei damals nicht Brauch gewesen, „den dogmatischen Vortrag mit geschichtlichen Hinweisen zu versehen“. sonst hätte Kant auch Crusius erwähnen müssen; denn die ganze Sectio V der Dissertation sei einer deutlich erkennbaren Polemik gegen diesen Gelehrten gewidmet.[2])

Nach B. Erdmann[3]) ist in der Beschäftigung mit dem Antinomienproblem der „ausschlaggebende Faktor“ zu der bedeutsamen Umkehrung im philosophischen Entwicklungsgang Kants, die im Jahre 1769 stattgefunden habe, zu suchen.[4]) Aus dem Inhalt der Reflexionen und gelegentlichen Erörterungen Kants in seinen Schriften zeigt Erdmann zunächst „die sachliche Bedeutung“, welche die Antinomien für die kritische Lehre gehabt hätten.[5]) Er kommt zu dem Ergebnis: „Durch die Antinomien wird die Vernunft, die weder beim Dogmatismus noch beim Skeptizismus Hilfe findet, zur kritischen Selbstbesinnung gebracht. Sie untersucht, auf sich angewiesen, die gemeinsamen Voraussetzungen jener philosophischen Richtungen und gewinnt durch die skeptische Methode der antinomischen Entgegensetzung den transzendentalen Idealismus und weiterhin auf seiner Basis den Standpunkt der Kritik der reinen Vernunft“.[6]) Daß die Antinomien wirklich einen außerordentlich wichtigen Einfluß, entsprechend ihrer sachlichen Bedeutung, auf Kant gehabt hätten, zeige ein Blick auf die Entwicklungsgeschichte seiner Philosophie. Sie hätten, so folgert Erdmann nach einer genauen

---

[1]) Versuch S. 128 f.

[2]) Versuch S. 144 f.

[3]) B. Erdmann, Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie Bd. II S. XXIII ff. Vgl. B. Erdmann, J. Kants Prolegomena S. LXXXIII ff.

[4]) Reflexionen II S. XXIV.

[5]) Reflexionen II S. XXIV—XXXIV.

[6]) Reflexionen II S. XXXIV.

Untersuchung der Schriften aus den 60er Jahren,[1]) den kritischen Empirismus dieser Zeit hervorgerufen und weiterhin die wichtige Umkehrung zum kritischen Rationalismus im Jahre 1769 veranlaßt, deren Lehrgewinn, der transzendentale Idealismus, uns in der Dissertation von 1770 vorliege.[2]) Die Beschäftigung mit dem Antinomienproblem reiche vollkommen aus, diese „Umkippung" zu erklären. Ein „dominierender" Einfluß von Leibniz' Nouveaux essais sei vollständig ausgeschlossen. Zwar sei eine verwandte „Fassung" der Lehre von der Apriorität bei Leibniz und Kant nicht von der Hand zu weisen, wie aus Herz' Andeutungen hervorgehe.[3]) Dagegen stehe die Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand nach ihrem Ursprung nicht in Übereinstimmung mit Leibniz, sondern in „direktem Gegensatz" zu ihm. Auch wenn noch so viele „Anklänge" sich finden ließen, so würden sie nach Erdmanns Meinung doch nicht genügen, einen Einfluß Leibnizens zu beweisen, da Kant in der Dissertation Leibniz nicht erwähne und er gerade in der Zeit des Erscheinens der Nouveaux essais sehr stark antidogmatisch gestimmt gewesen sei.[4]) Die Entwicklung zum Kritizismus beginne für Kant erst mit dem Jahre 1772. In dem Briefe an Herz vom 21. Februar 1772 werde das neue, kritische Problem zum ersten Male angedeutet; es sei „die Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können", also das Problem der später so genannten transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe.[5]) Bei der Beantwortung dieser Frage setze der Einfluß Humes ein, etwa um den Anfang des Jahres 1774, wie aus dem Schreiben an Hamann vom 6. April 1774 und aus den anthropologischen und metaphysischen Vorlesungen im Winter 1773/74 hervorgehe. Nun sei das kritische Problem, die Grenzbestimmung des reinen Verstandes, führende Idee geworden. Dabei habe Hume Kant auf den richtigen Weg geleitet, ihm also positive Förderung gewährt,

[1]) Reflexionen II S. XXIV—XLIV.
[2]) Reflexionen II S. XLV.
[3]) M. Herz, Betrachtungen aus der spekulativen Weltweisheit S. 63.
[4]) Reflexionen II S. XLVIII f.
[5]) Reflexionen II S. LI.

indem Kant sich den Grundsatz Humes zu eigen gemacht habe, „den Gebrauch der Vernunft nicht über das Feld aller möglichen Erfahrung dogmatisch hinauszutreiben.[1])

J. Janitsch[2]) macht den Versuch, die Meinungen Paulsens und Erdmanns zu vereinigen, indem er auch Kants Beschäftigung mit dem Antinomienproblem auf Humes Einwirkung zurückführt. Doch hat Adickes diesen Ausweg als verfehlt nachgewiesen.[3]) Hume spreche gar nicht von Antinomien; für ihn seien die Raum- und die Zeittheorie nur „schwierige, verwickelte Fragen", die er aber für „lösbar" halte ohne Zuhilfenahme des transzendentalen Idealismus. Hume habe sie in diesem Sinne beantwortet; dadurch differiere aber seine Lösung ganz wesentlich von der Kants. Weiterhin habe Kant niemals das Antinomienproblem zu Humes Skeptizismus in Beziehung gesetzt. Das wäre auch ganz gegen die Intentionen Humes gewesen; denn „dieser selbst sieht in den Antinomien keinen Grund für seinen Skeptizismus, kann keinen in ihnen sehen, da er sie ja für lösbar hält".

K. Fischer[4]) verlegt die entscheidende Wendung zum Kritizismus ebenfalls in das Jahr 1769.[5]) Veranlaßt worden sei sie durch die „erste aller Fragen der kritischen Forschung", die 1768 in der Schrift „Vom ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume" noch unentschieden geblieben sei, ob nämlich der Raum „Anschauungsobjekt oder bloße Anschauung", ob er also real oder ideal sei. Die Beantwortung der Frage gebe Kant von der Wissenschaft aus, die 1769 allein noch „unbestritten und unbestreitbar" gewesen sei; das sei die Mathematik. Bei der Untersuchung der Möglichkeit dieser Wissenschaft habe er natürlich erneut Stellung nehmen müssen zu der Frage: „Was ist Raum und Zeit?" Sie werde in der Schrift von 1770 dahin gelöst, daß Raum und Zeit nicht für die Gegenstände, sondern

[1]) Reflexionen II S. L, LV, LVII, LIX. Vgl. J. Kants Prolegomena (Reclam) S. 148.

[2]) J. Janitsch, Kants Urteile über Berkeley S. 50.

[3]) E. Adickes, Kant-Studien S. 150f.

[4]) K. Fischer, Geschichte der neueren Philosophie Bd. IV. 1 S. 293 ff.

[5]) Geschichte der neueren Philosophie S. 307.

für bloße Formen unserer Anschauung erklärt würden. Damit nehme die kritische Periode ihren Anfang. Kant werde also lediglich durch die Probleme der Mathematik auf den Kritizismus geführt.[1]) Hume habe zwar auch einmal Einfluß auf ihn gehabt, und zwar einen positiven, indem er Kant „Führer und Leuchte“ gewesen sei. Das wäre aber in den Jahren 1762—1765 gewesen, in denen Kant unter Humes Leitung seine Wandlung vom Rationalismus zum Empirismus und weiter zum Skeptizismus durchgemacht habe.[2]) Eine Beeinflussung durch Leibniz' Nouveaux essais sei durchaus abzuweisen; nicht zu widerlegende Tatsachen sprächen dagegen: ein Jahr nach dem Erscheinen der Nouveaux essais, im Jahre 1766, nenne Kant Leibniz' metaphysische Lehren „Luftschlösser der Philosophie“, die Schrift von 1768 zeige andere Anschauungen über Raum und Zeit, wie Leibniz sie entwickle, noch mehr die Dissertation von 1770 selbst, die ja gerade die Einwirkung dieses Philosophen erkennen lassen solle. Die Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand und die Lehre von Raum und Zeit seien gegen Leibniz gerichtet. „Aus der Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand werden alle die Folgerungen gezogen, die der Vernunftkritik zur gründlichsten Widerlegung der Leibnizischen Erkenntnislehre dienten“.[3])

Ebenso wie Fischer sieht auch Riehl[4]) das entscheidende Moment der Wendung in den rein immanenten Triebkräften des mathematischen Problems. Die „Prämissen“ der Lösung dieses Problems seien alle in der Schrift von 1768 gegeben.[5]) Sie stehe „zeitlich und sachlich“ an der „Schwelle“ der kritischen Lehre. In ihr zeige Kant, daß der Raum ein „Grundbegriff“ sei, der durch äußere Empfindung nicht wahrgenommen werde, der sie im Gegenteil erst ermögliche. Um den Standpunkt der Dissertation zu gewinnen, sei nur noch die weitere Erkenntnis nötig gewesen, daß der Raum die Form unserer sinnlichen Anschauung

[1]) Geschichte der neueren Philosophie S. 307, 309.
[2]) Geschichte der neueren Philosophie S. 294, 297 f.
[3]) Geschichte der neueren Philosophie S. 350.
[4]) A. Riehl, Der philosophische Kritizismus Bd. I S. 98 ff.
[5]) Kritizismus I S. 262.

sei.[1]) Diese Einsicht sei Kant durch die Probleme der angewandten Mathematik, im besonderen durch die Frage gegeben worden, ob man „die Sätze der Geometrie über die unendliche Teilbarkeit des Raumes auf die Objekte des Raumes anwenden dürfe".[2]) Das sei aber das Problem der zweiten Antinomie. Es ist Riehls besonderes Verdienst, als erster auf diesen Zusammenhang hingewiesen zu haben.[3])

W. Windelband[4]) vertritt die Anschauung, daß „offenbar das erkenntnistheoretische Hauptwerk von Leibniz, die Nouveaux essais", am meisten die neue Gedankenrichtung Kants, die sich in der Inauguraldissertation zeige, beeinflußt habe, da sie ja dieselbe Aufgabe wie er zu lösen suchten, „die Verarbeitung der sinnlichen Erfahrung durch die Vernunft".[5]) Nach Leibniz seien die „ewigen Ideen" als potentielle Anlagen dem Verstande angeboren, daher sei diesem auch eine reine und allgemeingültige Erkenntnis der Dinge möglich. Diese echt rationale Lehre von der Erkennbarkeit der Dinge an sich durch die Vernunft habe Kant in der Dissertation beibehalten, ebenso „schränke auch er mit Leibniz die Sinnlichkeit auf die Erscheinungen ein.[6]) Allerdings gehe Kant aber auch in wesentlichen Punkten über Leibniz hinaus: er konstatiere einen prinzipiellen Unterschied zwischen Sinnlichkeit und Verstand, während Leibniz nur einen graduellen lehre; nach diesem seien die sinnlichen Erkenntnisse zufällig und verworren, und nur der Verstand gebe notwendige und allgemeine Erkenntnis, Kant zeige, daß auch die Sinnlichkeit klare und deutliche, notwendige und allgemeine Erkenntnis liefere. Sie könne es durch die apriorischen Funktionsgesetze von Raum und Zeit in ihr. Diese neue Ansicht sei durch die mathematischen Probleme und durch die Antinomien, die Kant schon um

---

[1]) Kritizismus I S. 238, 300.

[2]) Kritizismus I S. 98.

[3]) Kritizismus I S. 242, 274.

[4]) W. Windelband, Geschichte der neueren Philosophie Bd. II S. 25 ff. Vgl. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie Bd. I S. 233—239; R. Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie S. 286.

[5]) Geschichte der neueren Philosophie II S. 30.

[6]) Geschichte der neueren Philosophie II S. 33, 38.

diese Zeit beschäftigt hätten, veranlaßt worden. Seine kritische Philosophie setze, wie aus dem Briefe an Herz vom 21. Februar 1772 hervorgehe, erst in diesem Jahre ein mit der Frage: „Wie denn das menschliche Denken dazu komme, die Wirklichkeit zu erfassen und abzubilden?“[1]) Von da an beginne auch erst die Auseinandersetzung mit Hume, dessen Skeptizismus Kant dadurch überwinde, daß er „die Apriorität der Formen des Denkens rettet, aber nur unter dem Preise, daß er mit Hume ihre Phänomenalität anerkennt“.[2])

H. Vaihinger[3]) erklärt die Umkehrung und die Schrift von 1770 für eine „direkte Folge des übermächtigen Einflusses“ der Nouveaux essais von Leibniz, unter den Kant am Ende der 60er Jahre geraten sei. Es fänden sich zahlreiche „formelle Anklänge und materielle Ähnlichkeiten“ zwischen beiden. Kant lehre wieder, daß es synthetische Urteile a priori und Erkenntnis der Dinge an sich durch die Vernunft gebe.[4]) Besonders hervorzuheben sei die scharfe Scheidung des mundus sensibilis von dem mundus intelligibilis in den Nouveaux essais; diese enthalten die „Keime“ zu Kants Dissertation von 1770.[5]) Die Richtung der neuen Forschungen Kants werde also durch Leibniz' Nouveaux essais bestimmt.[6]) Die Antinomien hätten eine nicht minder wichtige Bedeutung für die Umkehrung des Jahres 1769 gehabt; ihnen sei die Erweckung aus dem „dogmatischen Schlummer“ zuzuschreiben und in ihnen das definitiv entscheidende Motiv für die „Umkippung“ zu suchen, wie Erdmann unwiderleglich bewiesen habe.[7]) Humes Einwirkung sei nicht in diese Zeit zu setzen. Sie liege vorher, im Anfang der 60er Jahre und später, nach dem Jahre 1772. Ebenso habe Kant

---

[1]) Geschichte der neueren Philosophie II S. 42.

[2]) Geschichte der neueren Philosophie II S. 44 f.

[3]) H. Vahinger, Komm. zu Kants Kritik der reinen Vernunft Bd. I S. 48f., 343f., 347f.; Bd. II S. 429ff.; vgl. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie Bd. II S. 427ff., Bd. XI S. 218ff.

[4]) Komm. I S. 48; Vierteljahrsschrift XI S. 218f.

[5]) Vierteljahrsschrift II S. 430.

[6]) Vierteljahrsschrift XI S. 218f.

[7]) Komm. I S. 343, II S. 435.

auch die „Stadien“ des Dogmatismus und des Kritizismus zweimal durchlaufen. Er sei Dogmatist gewesen von 1750—1760 und von 1770—1772, Kritizist von 1766—1770 und von 1781 an.[1])

Nach E. Adickes' Ansicht[2]) haben bei der „Umkippung“ des Jahres 1769 drei verschiedene Momente gewirkt: das Antinomienproblem, der Einfluß Humes und der der Nouveaux essais von Leibniz. Adickes zeigt zunächst die Einwirkung der Antinomien an der Hand der Reflexionen Kants und folgert, daß die Beschäftigung mit jenem Problem 1769 den Wechsel in Kants Ansicht über Raum und Zeit hervorgerufen habe.[3]) In demselben Jahre werde noch eine andere Frage in Kant angeregt; es sei die nach der Quelle der Notwendigkeit und Allgemeinheit unserer Erkenntnis. Hier sei Hume der Urheber, und zwar auch im Jahre 1769,[4]) und nicht, wie Erdmann und Vaihinger wollen, erst bald nach 1772. Denn in dieser Zeit gebe es für Kant in seiner Entwicklung „keinen Wendepunkt von einschneidender Bedeutung“, der auf Hume zurückzuführen wäre. Wohl sei Kant in den 70er Jahren dazu gekommen, die reinen Verstandesbegriffe auf die Erfahrungsbegriffe zu beschränken. Aber bei der Lösung dieses Problems befinde sich Kant gerade im Gegensatz zu Hume, und außerdem seien die Anfänge dieser Lösung schon in der Dissertation von 1770 vorhanden.[5]) Es sei überhaupt falsch, mit Erdmann und Vaihinger Kant als Nachfolger Humes hinzustellen. Kant übernehme von Hume nur das Problem, nicht die Lösung. Es betreffe die Frage nach der Allgemeinheit und Notwendigkeit unserer Erkenntnis, die Hume zuerst aufgeworfen habe. Dieses Problem sei schon in der Dissertation von 1770 erweitert. Die endgültige Lösung geschehe allerdings erst nach 1772.[6]) Es sei nicht von Bedeutung, daß Kant Hume nicht erwähne. Adickes

[1]) Komm. I S. 48f.
[2]) E. Adickes, Kant-Studien S. 113ff.
[3]) Kant-Studien S. 113, 122, 126.
[4]) Kant-Studien S. 126.
[5]) Kant-Studien S. 139—143.
[6]) Kant-Studien S. 144—147.

führt dies auf eine gewisse Zaghaftigkeit auf seiten Kants zurück, da es ihm fraglich gewesen sei, ob seine „positive Leistung“ über Hume hinaus „genüge und ausreichend begründet sei“.[1]) Die Ansicht der Dissertation über die Gültigkeit der reinen Verstandesbegriffe hat Kant nach Adickes' Meinung wahrscheinlich teilweise durch die Einwirkung von Leibniz' Nouveaux essais gewonnen,[2]) aber nur teilweise; denn die Unterscheidung von Phänomenon und Noumenon sei nicht auf Leibniz zurückzuführen, da dieser einen graduellen, Kant aber einen generellen Unterschied zwischen beiden mache.[3]) In der Lehre von dem Angeborensein reiner, apriorischer Erkenntnis sei Kant jedoch „Leibniz' Schüler“.[4]) Das erhelle aus der großen Ähnlichkeit der Anschauungen beider und werde noch wahrscheinlicher durch die Bemerkung des M. Herz in seinen „Betrachtungen aus der spekulativen Weltweisheit“.[5]) „Einer umbildenden Einwirkung Leibniz' auf Kants Ansicht vom Raum“ vermag Adickes nicht zuzustimmen, da ihm die Lehren beider zu sehr divergieren.[6]) Wie aus § 15 D und § 14 V der Dissertation zu ersehen sei, lehre Leibniz nach Kants Auffassung die Objektivität und Realität von Raum und Zeit. Daraus hätte Kant nie und nimmer seine neue Gedankenbildung des transzendentalen Idealismus gewinnen können und habe sie auch nicht gewonnen; denn nach Kant seien die Sätze der Mathematik synthetische Urteile a priori, seien also auf Anschauung gegründet, Leibniz halte sie für analytische Sätze, die nach dem Satze des Widerspruchs gewonnen würden, ihm sei daher die Mathematik nur eine Wissenschaft von Begriffen. Kant erkläre Raum und Zeit für Formen der sinnlichen Anschauung und folgere daraus die Allgemeinheit und Notwendigkeit der Mathematik. „Nach Kant sind Raum und Zeit vor den Dingen da und machen diese erst

---

[1]) Kant-Studien S. 149 f.
[2]) Kant-Studien S. 130, 152.
[3]) Kant-Studien S. 160, 163.
[4]) Kant-Studien S. 163.
[5]) S. 60 ff.
[6]) Kant-Studien S. 152, 158.

möglich; nach Leibniz sind die Dinge das Erste, Raum und Zeit etwas von ihnen erst Abgeleitetes".[1])

Überblicken wir den Stand der Forschung, so gewinnen wir folgendes Bild. Mit Ausnahme Fischers, der in der Beschäftigung mit den Problemen der Mathematik das treibende Moment zur Umkehrung des Jahres 1769 sieht, erkennen alle Forscher die Wichtigkeit der Antinomien bei der Entstehung jener Wendung an. Riehl und Erdmann schreiben ihnen sogar allein das Verdienst zu, die kritische Richtung der Jahre 1769—1772 veranlaßt zu haben. Die übrigen Forscher nehmen daneben noch die Wirkung äußerer Einflüsse an. Paulsen und Adickes wollen eine negative, Janitsch eine positive Einwirkung Humes nachweisen. Adickes zeigt außerdem noch eine direkte Beeinflussung auch durch Leibniz' Nouveaux essais. Nach Windelbands und Vaihingers Meinung ist ein äußerer Einfluß nur durch diese Schrift Leibnizens auf Kant ausgeübt worden. Nach der übereinstimmenden Ansicht aller Forscher hat sich um das Jahr 1769 eine wichtige Wendung in der Gedankenbildung Kants vollzogen; die Dissertation von 1770 ist ihre erste Frucht. Die Mehrzahl der Forscher gibt der neuen Gedankenrichtung Kants den Namen „Kritizismus", Erdmann nennt sie „Kritischen Rationalismus" und Vaihinger „Dogmatismus". Beide lassen mit Windelband die eigentlich kritische Periode im philosophischen Entwicklungsgange Kants erst mit dem Jahre 1772 beginnen.

Innere Ideenentwicklung und äußere Einflüsse haben also in Kant die neuen Anschauungen vom Jahre 1770 veranlaßt. Daß wir einen wesentlichen Teil des Neuen auf innere Motive zurückzuführen haben, ist bei einem geborenen Kritiker und durchaus selbständigen Charakter wie Kant, der sich durch fremde Einflüsse wohl antreiben, doch nie fortreißen ließ, ohne weiteres zu vermuten. Diese Annahme ist durch die eingehenden und überzeugenden Untersuchungen Erdmanns über die Bedeutung der Antinomien für die philosophische Entwicklung Kants vollauf bestätigt worden[2]) und hat allgemeine Anerkennung

[1]) Kant-Studien S. 159 f.

[2]) B. Erdmann, Reflexionen II Einleitung.

von seiten der Forscher gefunden. Schwieriger ist die Stellungnahme zu der Frage nach der Einwirkung Humes. Die Möglichkeit ist jedenfalls vorhanden, daß Kant auch ohne Hume, allein in innerer Entwicklung, zu denselben Anschauungen gekommen wäre. Das gibt auch Paulsen schon 1875 zu[1]) und macht noch einmal darauf aufmerksam in seinem neuen Kantbuche.[2]) Es erübrigt sich jedoch, diese Möglichkeit weiter auszuspinnen, da wir ja in jener Bemerkung der Prolegomena einen sicheren Beweis von seiten Kants dafür haben, daß eben Hume auf ihn doch tatsächlich eingewirkt hat.[3]) In welcher Weise dieser Einfluß Humes im einzelnen Kants Gedankenrichtung bestimmt hat, darüber gibt die Forschung wiederum keine übereinstimmende Auskunft. Auf jeden Fall darf man diese Einwirkung nicht in jedem Sinne nur negativ nehmen, da Kant in den Prolegomenen Hume geradezu seinen „scharfsinnigen Vorgänger" nennt.[4]) In der neuen Problemstellung weiß Kant sich eins mit Hume. Das ist ein Berührungspunkt von höchster, maßgebender Bedeutung. Offenbar kann eine erschöpfende und allgemein zufriedenstellende Beantwortung dieser Frage nach dem Verhältnis zwischen Kant und Hume, was den Zeitpunkt betrifft, bei der Beschaffenheit des jetzt vorliegenden Quellenmaterials nicht gegeben werden; es müssen erst noch weitere äußere Zeugnisse beigebracht werden.

Vielleicht aber lassen sich noch etliche neue Momente, wenigstens zur Klärung dieser Streitfrage, beibringen, wenn man andererseits Leibniz' Einwirkung auf Kant in seiner kritischen Forschungsperiode näher untersucht. Eine gewisse Übereinstimmung zwischen beider Lehren in dieser Zeit haben

---

[1]) Fr. Paulsen, Versuch S. 126.

[2]) Fr. Paulsen, J. Kant S. 97: „Wären jene Stellen in den Prolegomenen und der Kritik der reinen Vernunft nicht vorhanden, so würde ich den Einfluß Humes hier so wenig wie zu Anfang der 60er Jahre für nötig halten, um Kants Entwicklung verständlich zu finden".

[3]) J. Kants Prolegomena (Reclam) S. 34: „Ich gestehe frei: die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der spekulativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab".

[4]) J. Kants Prolegomena (Reclam) S. 35.

schon einige zeitgenössische Schriftsteller sowohl aus dem gegnerischen, als auch aus dem Kant befreundeten Lager konstatiert. So behauptet Eberhard: „Alles, was die Kantische Vernunftkritik Gründliches enthält, ist schon in den Lehren Leibniz' enthalten.[1]) Der Göttinger Philosoph Feder findet in der Aprioritätslehre enge Verwandtschaft zwischen Leibniz und Kant. Ersterer lehre in den Nouveaux essais ein virtuelles Angeborensein der Ideen, d. h. Ausstattung mit einer „bestimmten Richtung und Tendenz zur Hervorbringung unserer Erkenntnis". Die Erfahrungen der Sinne seien dabei unerläßlich; sie gäben Gelegenheit, uns der angeborenen Ideen bewußt zu werden. Ebenso postuliere Kant in seiner Kritik Begriffe der reinen Vernunft, die in der Seele sich vorfänden und die unter Verarbeitung der Materie der Erfahrung erst alle unsere Erkenntnis ermöglichten.[2]) Platner hält die Anschauungen beider vom Raume für „ganz dasselbe". Kant erkläre den Raum für eine „Urform der Sinnlichkeit", während Leibniz meine, „die Ausdehnung sei eine Weise unseres Vorstellungsvermögens und nicht in den Dingen selbst zu suchen".[3]) Der Kantianer Schmid konstatiert eine „offenbare und auffallende Übereinstimmung" zwischen den Anschauungen Kants vom Apriori und denen Leibnizens von den angeborenen Ideen. „Kant hat Leibniz' vernachlässigte Lehre wieder aus dem Staube hervorgezogen oder sie doch vor dem nahen Untergang gerettet, indem er sie viel sorgfältiger ausbildete und ihr eine ganz neue Bestimmtheit und Ausdehnung gab".[4]) Abicht bezeichnet Leibnizens „hingeworfene und zerstreute Bemerkungen" als den „Samen, aus dem Kant sich sein System über die Erkenntniskraft herangezogen habe".[5]) Am bemerkenswertesten, weil zeitlich am nächsten stehend, ist eine Äußerung von M. Herz in seinen „Betrachtungen aus der spekulativen Weltweisheit", jener

[1]) J. A. Eberhard, Philosophisches Magazin (1788/89) I S. 26.
[2]) J. G. H. Feder, Über Raum und Kausalität (1787) S. 15—18.
[3]) E. Platner, Philosophische Aphorismen (1793) S. 436f.
[4]) K. C. E. Schmid, Wörterbuch (1798) S. 9, 14f.
[5]) J. H. Abicht, Preisschrift (1796) S. 313.

Schrift, die sich die weitere Ausführung der neuen Gedanken der Dissertation von 1770 zum Vorwurf nahm. Seine Bemerkung fällt um so mehr ins Gewicht, da er Ende der 60er Jahre Kants Vorlesungen gehört und mit ihm persönlich verkehrt hat. Herz verweist nun, um das Apriori der Grundsätze der reinen Vernunft und der Raum- und Zeitvorstellungen klar zu machen, auf Leibniz, der in seinen Nouveaux essais die Seele mit einer Tafel vergleiche, „auf welcher der Umriß eines Bildes, das darauf getragen werden soll, gezeichnet ist, welchem die Gegenstände der Erkenntnis, die eigentlich das Bild ausmachen, angepaßt werden müssen".[1])

Die Behauptungen dieser Zeitgenossen Kants werden durch ihn selbst bestätigt. Kant hat wiederholt den Zusammenhang seiner Theorien, die er in den kritischen Schriften entwickelt hat, mit Leibniz' Grundbegriffen betont. So nennt er einmal die Kritik der reinen Vernunft „die eigentliche Apologie für Leibniz".[2]) Im Jahre 1790 schreibt er an Kästner: „Wenn sein System entwickelt wäre, würde man sehen, daß er die Leibnizische Theorie nicht bestreiten, sondern erläutern und befestigen wolle".[3]) Und 1786 führt er in seiner Schrift über die „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft" aus, Leibniz behaupte — falls man mit Vaihinger[4]) diese Stelle auf Leibniz bezieht —, der Raum gehöre nur zu der Erscheinung äußerer Dinge; damit habe dieser dasselbe gelehrt wie er,

[1]) S. 63. Im übrigen sind Herz' Ausführungen sachlich nur von geringem Werte, da er Kants Gedanken nach dessen eigenem Urteil unkorrekt wiedergegeben hat. Kant schreibt darüber am 25. 9. 1773 an Nicolai: „Es ist mir hiemit, wie mit seiner Copey von meiner Dissertation ergangen, in welcher er zwar, da ihm die Materie derselben selbst neu war, sehr viel Geschicklichkeit gewiesen, aber so wenig Glück gehabt hat, den Sinn derselben auszudrücken, daß deren Beurteilung sie notwendig sehr unrichtig hat finden müssen". (J. Kants gesammelte Werke, Akademieausgabe Bd. X Nr. 70 S. 135; vgl. Nr. 71 S. 139.)

[2]) In der Schrift „Über eine Entdeckung . . ." (Philosophische Bibliothek Bd. 46c S. 78).

[3]) J. G. Mußmann, J. Kant S. 16.

[4]) Komm. II S. 429 Anm. 2.

Leibniz sei nur von seinen Auslegern „übel verstanden worden“.[1])

Nun ist freilich scharf zu unterscheiden zwischen der Frage, in welchem allgemeinen systematischen Verhältnis Kants Kritizismus zu dem System Leibnizens steht, und der Frage nach Art und Zeit des speziellen Einflusses Leibnizens auf Kant. Hier ist nun das Zeugnis des M. Herz von besonderer Wichtigkeit. Nach diesem muß die Beeinflussung vor dem Jahre 1770 eingesetzt haben; denn in der Dissertation aus diesem Jahre — das zeigt die oben angeführte Äußerung unseres Gewährsmannes — tritt ihre Wirkung schon hervor. Sie muß sich also Ende der 60 Jahre geltend gemacht haben, in jener Zeit, als sich in Kants Gedankenrichtung eine große Wendung vollzog, als er von seiner „empiristischen Schwäche gründlich geheilt wurde“,[2]) indem er mit aller Schärfe die Konsequenzen aus den Lehren Humes zog. Infolge einer Art natürlicher Reaktion trat damals der rationale Fundus in Kants Denken, den die Leibniz-Wolffische Schule in ihm gelegt und den er niemals, auch in der Zeit seiner stärksten Hinneigung zum Empirismus nicht ganz verleugnet hatte, wieder stärker in Erscheinung. Es galt, „Ehre und Dasein der Wissenschaft“[3]) gegen den Skeptizismus zu retten. Dasselbe hatte auch Leibniz in seiner erst vor kurzem (1765) veröffentlichten Schrift „Nouveaux essais sur l'entendement humain“ gewollt. Es ist daher a priori mit größter Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß Kant in seiner wieder zum Rationalismus geneigten Stimmung am Ende der 60 er Jahre gerade diese Schrift des hochberühmten Gelehrten, die das gleiche Ziel wie er verfolgte, „gründlich studiert“[4]) hat.

Will man also wissen, welchen Anteil Leibniz an der kritischen Gedankenbildung Kants in der Zeit kurz vor 1770 gehabt hat, so muß man vor allem die Nouveaux essais, Leibniz' erkenntnistheoretisches Hauptwerk, mit der Erstlingsschrift des

[1]) J. Kants sämtliche Werke, herausgegeben von G. Hartenstein, Bd. IV S. 399.

[2]) E. Adickes, Kant-Studien S. 163.

[3]) E. Adickes, Kant-Studien S. 163.

[4]) E. Adickes, Kant-Studien S. 163.

Kantischen Kritizismus, welche die neu erstarkte Hinneigung des Philosophen zum Rationalismus am meisten zeigt, mit der Inauguraldissertation von 1770 vergleichen. Diese Gegenüberstellung ist nicht nur von historischem, sondern vor allem von sachlichem Interesse; denn durch die Vergleichung im einzelnen werden die Grundbegriffe der Schrift von 1770 in ein schärferes Licht gerückt. Eine Gegenüberstellung dieser beiden Schriften, so wichtig sie für die Kantforschung auch ist, fehlt bis jetzt noch. Die folgende Untersuchung will dazu beitragen, diesem Mangel abzuhelfen.

II. Die intelligibele Welt.

Ist die Welt, die wir durch unsere Sinne wahrnehmen, die wirkliche Welt? Dem naiven Gemüte fällt die Antwort nicht schwer. Es meint zuversichtlich, daß die Dinge mit Eigenschaften begabt sind, die durch Vermittlung unserer Sinnlichkeit ohne weiteres in unsere Vorstellungen eingehen. Diese müssen also ein getreues Bild des Seienden liefern, wie es in Wirklichkeit beschaffen ist. Der reflektierende Verstand ist jedoch mit einer solchen Erklärung des Wirklichen nicht zufriedengestellt. Er kommt durch Spekulation zu der Überzeugung, daß es ein zweifaches Sein gibt, daß jenseits der uns erscheinenden, sensiblen Welt notwendig noch eine andere existieren muß, in der die Dinge sich erst in ihrem wahren Wesen zeigen: es ist der mundus intelligibilis. Die Fragen nach der Beschaffenheit und Erkennbarkeit dieser intelligibelen Welt haben, solange es philosophisches Denken gibt, im Vordergrunde der Erörterungen gestanden. Alle großen Systembildner der griechischen, sowie der beginnenden modernen Philosophie bis zu Leibniz hin stimmen, so verschiedene Wege sie auch gehen, um zur Erkenntnis des Seienden zu gelangen, und so sehr auch die gefundenen mundi intelligibiles untereinander differieren, doch darin überein, daß sie jene Probleme im wesentlichen in rationalistischem Sinne zu lösen suchen. Wie denkt sich nun Leibniz die intelligibele Welt zusammengesetzt und aufgebaut? Die Antwort wird sich

lediglich auf metaphysischem Gebiete bewegen. In seinen Nouveaux essais treibt Leibniz aber in der Hauptsache Erkenntnistheorie und erörtert metaphysische Fragen bloß gelegentlich. Nur auf Grund solcher sporadischen Bemerkungen können wir es daher unternehmen, mosaikartig ein Bild des mundus intelligibilis zusammenzufügen, wie ihn Leibniz sich gedacht hat.

Leibniz macht einen neuen Substanzbegriff zum Fundamente seiner Metaphysik. Durch ihn will er die Atomistik Bacons,[1] den Dualismus Descartes[2] und den Pantheismus Spinozas[3] überwinden und miteinander versöhnen. Das Wesen der Substanz besteht nicht in ihrem bloßen Dasein in der Welt als tote Masse, sondern in der Tätigkeit. Ohne diese kann sie nicht gedacht werden, existiert sie nicht, wie denn überhaupt ein Sein ohne Tätigkeit ein Phantasma ist. Je soutiens aussi que les substances (materielles ou immaterielles) ne sauroient estre conçues dans leur essence nue sans aucune activité, que l'activité est de l'essence de la substance en general.[4] Diese tätige Kraft der Substanz äußert sich als tatsächliche Aktivität (vis activa). Die Substanz bedarf daher keines äußeren Reizes, um eine Veränderung ihres Zustandes herbeizuführen; sie vollbringt alles auf spontane Weise aus ihrem eigenen Innern heraus. J'ay dit déja que dans la rigueur metaphysique, prenant l'action pour ce qui arrive à la Substance spontainement et de son propre fonds, tout ce qui est proprement une Substance ne fait qu'agir, car tout luy vient d'elle même après Dieu, n'estant point possible qu'une Substance creée ait de l'influence sur l'autre.[5] Die Scholastiker sind im Irrtum, wenn sie von bloßen Möglichkeiten oder „nackten Vermögen" sprechen;[6] denn diese bedürfen ja gerade, wie ihr Name sagt, tatsächlich eines Anstoßes von außen, wenn sie tätig werden sollen. In dem Wesen der Substanz

---

[1] S. 46[29], 214[8].
[2] S. 63[32], 64[2], 64[27], 65[8], 115[33].
[3] S. 65[28].
[4] S. 58[22]; vgl. S. 46[26], 49[36], 148[19], 160[11], 360[9].
[5] S. 195[27]; vgl. S. 196[11], 421[34]f.
[6] S. 360[5].

sind also Tätigkeit und Existenz untrennbar miteinander verbunden. Besteht aber das Wesen der Substanz in der reinen Aktivität, so daß sie alles aus sich selbst und von selbst tut, so kann sie nur als Einzelwesen, und zwar als eine Pluralität von substantiellen Individuen aufgefaßt werden.[1]) Aus dem Prinzip der Selbsttätigkeit der Substanz folgt also zunächst mit notwendiger Konsequenz das der Individuation. Danach kann es keinen nur numerischen Unterschied zwischen zwei Dingen geben, sondern jedes muß sich durch sich selbst von jedem anderen durch einen inneren Grund scheiden. Si deux individus estoient parfaitement semblables et égaux et (en un mot) indistinguables par eux mêmes, il n'y auroit point de principe d'individuation; et même j'ose dire, qu'il n'y auroit point de distinction individuelle ou de differens individus à cette condition . . . Mais la verité est, que tout corps est alterable et même altéré tousjours actuellement, en sorte qu'il differe en luy même de tout autre.[2]) Weiterhin jedoch, wenn man die Substanz für ein Unum gelten läßt, das seinem ganzen inneren Wesen nach infolge seiner vis activa die Tendenz zeigt, für sich zu existieren und sich abzusondern, so muß ihm etwas gegenübergestellt werden, das ausgesondert ist. So zerlegt sich die Substanz in eine Vielheit von „substantiellen Einheiten", Monaden genannt. Ihnen allein kommt wahre Substantialität zu; sie sind die letzten selbständigen Elemente der Wirklichkeit, alles andere ist erst von ihnen abgeleitet. Sie sind für Leibniz recht eigentlich die Grundlage seines Systems. Je trouve les vrais principes des choses dans les Unités de Substance que ce Systeme introduit, et dans leur harmonie preetablie par la Substance primitive.[3])

Aus dieser Grunddefinition der Substanz und der Monaden

---

[1]) vgl. R. Falckenberg, Gesch. d. neueren Philos. S. 238: „Substanz ist ein des Handelns fähiges Wesen (la substance est un être capable d'action). Mit der Gleichstellung von Tätigkeit und Existenz (quod non agit, non existit) ist den Einzeldingen die ihnen von Spinoza entrissene Substantialität wiedergewonnen: sie sind tätige, folglich, trotz ihrer Beschränktheit, substantielle Wesen (quod agit, est substantia singularis)".

[2]) S. 214^{4}; vgl. S. 49^{33}, 50^{26}, 65^{14}, 100^{6}, 213^{12}, 284^{32}.

[3]) S. 64^{7}; vgl. S. 48^{27}, 214^{31}, 360^{1}, 421^{20}.

ergeben sich nun ganz von selbst eine Reihe anderer Bestimmungen. Die Monaden können nicht materieller Natur sein; denn die Materie ist bis ins Unendliche teilbar.[1]) Dabei kommen wir jedoch niemals auf letzte Teile; als solche wurden aber die Monaden bezeichnet. Ferner, in der Materie geschieht alles auf mechanische Weise,[2]) also auch die Veränderung in ihr. Diese ist jedoch nur möglich durch äußeren Anstoß;[3]) eine derartige Einwirkung von außen widerstreitet aber der Natur der Monaden. Sie müssen daher als immaterielle Individuen bezeichnet werden; diese Immaterialität scheidet sie von den Atomen oder physischen Punkten.[4]) Außerdem, da die Monaden als „Kräfte" gelten, so sind sie realiter da; denn aus dem Begriff der Kraft folgt eo ipso der der Realität. Dadurch unterscheiden sich die Monaden von den mathematischen Punkten.[5]) Die Monaden sind daher, da sie immateriell und real zugleich sind, als metaphysische Punkte aufzufassen. Sind sie aber solche, so ist ein äußerer Einfluß auf sie eine Unmöglichkeit. Die Monade gebiert alles aus ihrem eigenen Schoße und hat keinen Zusammenhang mit etwas, das außer ihr sich befindet. Sie ist vollständig unabhängig und selbständig; jede lebt ihr eigenes Leben, unbeeinflußt durch andere Monaden oder durch andere Wesen (*ἔχουτι τὸ ἐνοελές*).[6]) Weil die Monaden die letzten Elemente der Dinge sind, so kann es nicht noch etwas Einfacheres geben, durch dessen Zusammenlegung sie entstanden wären und in das sie zerlegt werden könnten; und da sie jeden äußeren Einfluß schlechterdings ausschließen, so können sie auf natürliche Weise weder entstehen noch vergehen. Ihr Werden wäre nur denkbar durch Schöpfung, ihr Untergehen nur durch einen Akt der Vernichtung. Die Monaden sind von unendlicher Dauer; sie sind unsterblich.[7]) Ohne Grenze ist auch ihre Zahl; denn die Materie kann bis ins

[1]) S. 52^{22}.
[2]) S. 64^{25}.
[3]) S. 53^{6}, 118^{8}.
[4]) S. 58^{22}, 64^{27}, 359^{35}, 360^{1}.
[5]) S. 350^{27}.
[6]) 195^{30}, 421^{34}.
[7]) S. 51^{27}, 64^{31}, 127^{11}, 455^{19}.

Unendliche geteilt werden. Die kleinsten materiellen Teilchen haben als reale Unterlage noch wieder eine unendliche Zahl von immateriellen Elementen; das sind die Monaden.[1]) Aus dem Prinzip der Individuation folgt weiterhin, daß die Monaden, als letzte substantielle Wesenheiten, untereinander, wenn auch nicht spezifisch, verschieden sein müssen. Es kann sich bei ihnen, als immateriellen Punkten, natürlich nicht um äußere Unterschiede handeln, sondern es müssen innere, qualitative Eigenheiten sein, durch die jede Monade sich ein ihr eigentümliches Selbst wahrt.[2])

So wäre also nach dem bisherigen Gang der Erörterung das Seiende zu definieren als ein Nebeneinander unendlich vieler, durchaus selbständiger, voneinander unabhängiger Individuen, von denen jedes seiner ihm eigenen Natur folgt. Wir bemerken aber sofort, daß das nicht die letzte Wahrheit sein kann; denn wir sehen, daß überall die Vorgänge unseres körperlichen und geistigen Lebens, ja der ganzen Natur nicht nebeneinander herlaufen, sondern in Zusammenhang stehen und genau miteinander übereinstimmen. Wie wird nun aus dem Nebeneinander ein Miteinander? Es läge nahe, die Korrespondenz der Vorgänge durch reale Wechselwirkung zu erklären. Doch kann Leibniz dem nicht zustimmen. Das widerspräche seiner Definition der Substanz, nach der ein physischer Einfluß der einen Substanz auf die andere ausgeschlossen ist. Er führt daher den Begriff der prästabilierten Harmonie ein.[3]) Alle Monaden haben ihren Ursprung aus Gott und sind von ihm abhängig.[4]) Durch seinen Willen ist ihr Zusammenwirken harmonisch geordnet, indem er eine jede Monade so ausstattete, daß die Vorgänge in ihr entsprechend beschaffen sind wie in allen anderen Monaden.[5]) „Gott hat jeder Monade gleich bei ihrer Schöpfung diejenige Natur verliehen und eben damit diejenigen Tätigkeiten und diejenige Reihenfolge dieser Tätigkeiten in ihr angelegt, welche die Rück-

[1]) S. 268^{23}, 297^{13}, 421^{21}.

[2]) vgl. oben S. 19 Anm. 2.

[3]) S. 64^{8}, 209^{3}, 360^{4}.

[4]) S. 424^{21}.

[5]) S. 421^{25} f.; daher auch die durchgängige Parallelität zwischen Seele und Körper; vgl. S. 106^{6}, 152^{24}, 209^{1}, 455^{32}.

sicht auf alle andern und auf das aus ihnen bestehende Weltganze forderte; jede ist daher durch die Idee aller andern bestimmt und hilft ihrerseits alle andern bestimmen, und wiewohl keine von den andern eine Einwirkung erleidet, sondern jede sich mit reiner Spontaneität aus sich selbst entwickelt, greifen doch alle ihre Tätigkeiten und Zustände in jedem Augenblick vollkommen ineinander, und es stellt sich aus allen diesen Einzelwesen und ihren voneinander scheinbar ganz unabhängigen Entwicklungen jenes vollendete, in allen seinen Teilen durchaus harmonische Ganze her, das wir Welt nennen".[1])

Tritt uns Leibniz mit einem fertigen, in sich geschlossenen metaphysischen System entgegen, dessen Züge, wenn auch nur sporadisch, in den Nouveaux essais deutlich zu erkennen sind, so läßt sich das von Kant in seiner Dissertation durchaus nicht behaupten. Er kann zwar, nachdem die Abbiegung der 60er Jahre nach der empiristischen Seite hin hinter ihm liegt, wieder Metaphysiker sein auf Grund seines neu gewonnenen erkenntnistheoretischen Standpunktes, den er in Sectio II und III des näheren begründet und der als Charakteristikum zeigt die generelle Trennung der intellektuellen von der sinnlichen Welt, die Erkenntnis der Dinge an sich durch den Verstand und der in Raum und Zeit geordneten Welt durch unsere Sinnlichkeit. Aber gerade diese erkenntnistheoretische Voraussetzung erweist sich für Kant in der Folgezeit als unhaltbar — bestimmt seit 1772 —, und damit fällt auch die auf ihr aufgebaute Metaphysik in sich zusammen. Die neu erstarkte Hinneigung Kants zur Metaphysik am Beginne der 70er Jahre bildet somit nur eine kurze, schnell vorübergehende Episode in seinem philosophischen Entwicklungsgange; und es hat den Anschein, als ob der Philosoph schon bald nach der Abfassung der Dissertation die Schwäche seiner metaphysischen Erörterungen, die er in Sectio I und IV gibt, erkannt habe und ihm Zweifel an ihrer Richtigkeit aufgestoßen seien; denn er schreibt am 2. September 1770 an Lambert: „Die erste und vierte Sektion können als unerheblich übergangen werden".[2])

[1]) E. Zeller, Gesch. d. deutschen Philosophie S. 96.

[2]) J. Kants gesammelte Werke (Akademieausgabe) Bd. X Nr. 54 S. 94.

Welche Gedanken enthält nun Sectio I und IV? In Sectio I handelt es sich zunächst um die Frage, wie wir zum Begriff der Welt als eines Ganzen (totum, omnitudo) kommen. Wir müssen diesen Begriff in der Metaphysik notwendig haben; „denn der Verstand verlangt Grenzen für sich und setzt sie voraus, bei denen er, sowohl vor- wie rückwärts sehend, sich beruhigen kann".[1]) Er ist hier nicht willkürlich gesetzt, wie in der Mathematik, „wo wir ihn nur bilden, um Folgerungen daraus abzuleiten".[2]) Zwei Wege wären möglich, um zur Erfassung des Weltganzen zu gelangen: der durch den Verstand und der durch die Sinnlichkeit. Schlagen wir zunächst die Richtung ein, die uns diese weist. Wollen wir mittels der sinnlichen Anschauung zum Begriff des Zusammengesetzten kommen, so bleibt uns nichts weiter übrig, als sukzessive einen Teil zum anderen hinzuzufügen, also synthetisch zu verfahren. Ebenso müssen wir umgekehrt, wenn wir das Zusammengesetzte in alle seine Teile auflösen wollen, einen Teil nach dem anderen davontun, also analytisch tätig sein. Beide Verfahrungsweisen erfordern eine Handlung, sind also an Zeit, und zwar an eine „bestimmte und angebbare" Zeit gebunden, wenn wir uns mit ihrer Hilfe das Ganze vorstellen wollen. Die Zeit aber ist unendlich, sowohl in ihrem Fortgang als auch in ihren Teilen. Wir können daher, auf der zeitlichen Form fußend, wohl ein aus vielen Teilen Zusammengesetztes bilden, aber weder die Allheit der Teile, das Weltganze, noch die vollkommene Zergliederung des Zusammengesetzten in alle seine letzten Teile erreichen; denn im Begriff des Unendlichen liegt das Nichtaufhören sowohl des Zusammensetzens als auch des Auflösens. Auf dem Wege der sinnlichen Erkenntnis ist es uns also unmöglich, das Ganze nach seiner Zusammensetzung und das Zusammengesetzte in seiner Totalität vorzustellen. Daraus folgt aber noch lange nicht, daß die Bildung des Begriffs eines Weltganzen überhaupt unmöglich ist; es wäre ein großer Fehler, wollte man das „Unvorstellbare" und das „Unmögliche" als gleichbedeutend setzen und das, was subjektiv

[1]) § 1 (Schluß).
[2]) § 1 (Schluß).

nicht möglich ist, auch als objektiv unmöglich hinstellen. Es bleibt noch der andere Weg; der Verstand zeigt ihn uns. Der Intellekt ist nicht an die Bedingung der Zeit geknüpft; er arbeitet rein begrifflich, während die sinnliche Anschauung an das Gegenständliche gebunden ist. Er kann sich das Ganze mit Hilfe eines abstrakten Begriffes, nämlich „des Begriffes der Zusammensetzung überhaupt", denken; ebenso kommt er, gewissermaßen wie mit einem Sprunge, zum Einfachen, indem er sich die Zusammensetzung wegdenkt. Was dann übrig bleibt, ist eben das Einfache. Die Zusammensetzung der Welt können wir uns also nur vermittels eines Verstandesbegriffes denken, nicht aber vermöge unserer sinnlichen Anschauung vorstellen.[1])

Bei der Definition der Welt kommen in Betracht die Begriffe: materia, forma und universitas.[2]) Dem Stoffe nach besteht die Welt aus Substanzen.[3]) Die Form der Welt, d. i. die Verbindung der Substanzen, kann nicht Unterordnung, sondern muß Nebenordnung sein. Wären die Substanzen einander untergeordnet, so bestände zwischen ihnen das Verhältnis von Ursache und Wirkung; dann wären sie in Abhängigkeit voneinander; das widerspräche aber dem Begriffe der Substanz.[4]) Das Verhältnis der nebengeordneten Substanzen zueinander ist „wechselseitig und gleichnamig". Wechselseitig muß es sein, damit die Vorstellung eines realen Ganzen und nicht bloß eines ideellen entstehen kann.[5]) Gleichnamig muß es sein, damit die Verknüpfung von einem einzigen Grunde abgeleitet werden kann.[6]) Diese wechselseitige Verbindung der Substanzen, in der Kant die wesentliche Form der Welt sieht, denkt er sich als das Prinzip der möglichen Einflüsse.[7]) Wie nun ist es möglich, daß die Substanzen in gegenseitiger Wechselwirkung stehen? Das ist die Frage, die Kant in Sectio IV beantwortet.

---

[1]) vgl. bis hierher § 1.
[2]) § 2.
[3]) § 2, I.
[4]) § 2, II; vgl. § 17.
[5]) § 2, II; vgl. § 17.
[6]) § 2, II; vgl. Sectio IV §§ 19 u. 20.
[7]) § 2, II.

Alle diejenigen, die Raum und Zeit für ein „wirkliches und unbedingt notwendiges Band aller möglichen Substanzen und Zustände“ halten, sehen in ihnen auch ohne weiteres „die erste Bedingung möglicher Einflüsse und ein Prinzip der wesentlichen Form des Weltalls“.[1]) Aber nach Kant sind Raum und Zeit keine „ursprünglichen Bedingungen und aus der Vernunft entsprungene, objektive Ideen irgend einer Verbindung“, sondern sie sind Phänomena, sind ursprüngliche Formen unserer anschaulichen Erkenntnis. Sie können also wohl Aufschluß geben über das Nebeneinander der Sinnendinge, können aber kein „reelles und absolutes Band der Substanzen“ sein und können nichts aussagen über den Begriff der Wechselwirkung, in der diese stehen.[2]) Ebensowenig ist die Beziehung der Substanzen zueinander aus ihrer bloßen Existenz zu begreifen. Sie wären dann nicht von etwas Anderem abhängig, sondern nur von „ihrer eigenen Ursache“. Dieses Abhängigkeitsverhältnis, das sich in Ursache und Wirkung ausdrückt, schlösse aber den Begriff der Wechselwirkung aus.[3]) Noch eine andere Erwägung spricht dagegen, das Verhältnis der Substanzen gegeneinander aus ihrem bloßen Dasein zu folgern. Trüge nämlich eine jede Substanz den Grund ihrer Existenz lediglich in sich selbst, so wäre sie notwendig und vollkommen unabhängig in ihrem Sein. Damit wäre aber wieder jegliche Gemeinschaft der Substanzen miteinander, jegliche Wechselwirkung unmöglich gemacht. Die Welt kann daher nicht „ein Ganzes, aus notwendigen Substanzen“ bestehend, sein, sondern muß sich „aus lauter Zufälligem“ zusammensetzen.[4]) Weiterhin kann auch nicht in einer der Substanzen der Grund des Zusammenhangs aller gefunden werden. Dann stünden alle in einem Abhängigkeitsverhältnis von dieser, und von „wechselseitiger Gemeinschaft“ könnte wieder nicht die Rede sein.[5]) Besteht aber die Welt nicht aus notwendigen, sondern aus lauter zufälligen Dingen, so muß sie eine Ursache

[1]) § 16.
[2]) § 16; vgl. § 2 II.
[3]) § 17.
[4]) §§ 18, 19.
[5]) § 18.

haben. Diese kann nicht, wie oben ausgeführt worden ist, in der Welt selbst gesucht werden; sie muß außerweltlich sein. „Die Ursache der Welt ist ein außerweltliches Wesen, und es gibt keine Weltseele, und seine Gegenwart in der Welt ist keine örtliche, sondern eine virtuelle“.[1]) Die Weltursache ist einzig. Gäbe es mehrere, so ginge die überall sich zeigende Gemeinschaft und die Einheit in der Verbindung der Substanzen, so ginge ihre Wechselwirkung verloren; man müßte dann die Existenz mehrerer Welten annehmen, die räumlich getrennt und voneinander abhängig wären.[2])

Die Beziehung aller Substanzen der Welt zueinander äußert sich in der Form der Wechselwirkung. Sie wird gesetzt durch die außerweltliche Ursache und klingt aus in den Akkord der Weltharmonie. Diese kann sein „generaliter stabilita“; dann herrscht in ihr der „influxus physicus“, und die Wechselwirkung, die sie im Gefolge hat, ist real. Oder sie kann sein „singulariter stabilita“; dann sind „beliebige einzelne Zustände einer Substanz dem Zustande einer anderen angepaßt“, so daß also vollkommene Übereinstimmung zwischen den Zuständen und Veränderungen der einzelnen Substanzen besteht. Die Wechselwirkung, die aus dieser Harmonie resultiert, ist „ideal und sympathetisch“. Ist diese letztere Harmonie durch einen ursprünglichen Akt der Schöpfung für alle Zeiten bestimmt, so ist sie eine „harmonia praestabilita“; tritt sie „bei Gelegenheit einer beliebigen Veränderung“ immer von neuem in Erscheinung, so heißt sie Okkasionalismus. Nur wenn die zuerst genannte Harmonie besteht, kann von einer wirklichen Gemeinschaft der Dinge gesprochen werden, kann die Welt ein reales Ganze sein. Daher möchte sich Kant für diese Art der Harmonie entscheiden.[3]) Aber gleich darauf, im Scholion zu § 22, kann er es doch nicht

[1]) § 19.

[2]) §§ 20, 21. Vgl. K. Fischer, Geschichte der neueren Philosophie Bd. III S. 358: „Aus der Einheit des Raumes und der durchgängigen Gemeinschaft der Dinge, d. h. aus der Einheit des Universums erhellt die Einzigkeit der notwendigen Weltursache (unica causa omnium necessaria), aus der Einzigkeit der Weltursache resultiert die notwendige Einheit der Welt und die Unmöglichkeit ihres Gegenteils“.

[3]) § 22.

unterlassen, auch dem Okkasionalismus Zugeständnisse zu machen, obgleich er für seine Ausführungen nicht „apodiktische Gewißheit“ in Anspruch nehmen möchte, da sie sich allzuweit „auf die hohe See mystischer Erforschungen hinauswagen“. Es handelt sich für ihn darum, die Bedeutung der metaphysischen Theorie von der Abhängigkeit aller Substanzen von einer außerweltlichen Ursache und der dadurch bedingten Einheit in der Verbindung aller nun auch für die Erkenntnistheorie, insbesondere für unsere sinnliche Anschauung, zu zeigen. Wird der menschliche Geist, wie alle anderen Dinge, „von derselben Kraft eines Einzigen erhalten“, so ist anzunehmen, daß in derselben „gemeinsamen, erhaltenden Ursache“ in letzter Linie auch der Grund unserer sinnlichen Erkenntnis liegt. Dann sind Raum und Zeit Erscheinungsformen dieses „Einen“: der Raum die der Allgegenwart (omnipraesentia), die Zeit die der Ewigkeit. So nähert sich Kants Metaphysik schließlich der des Malebranche, die in dem Satze gipfelt: „Wir schauen alle Dinge in Gott“.

Vergleichen wir Kants und Leibniz' Metaphysik, so sehen wir, daß die Richtungslinien ihrer Systeme nach einer Seite hin konvergieren; denn beide leiten Schöpfung und Ordnung der Welt von einer extramundanen Ursache (Gott) her, aber nach der anderen Seite hin divergieren: nach Kant setzt sich das Weltganze erst aus der Allheit der Substanzen zusammen, nach Leibniz bildet jede Monade schon für sich ein „Weltall im Kleinen“; nach Kant stehen alle Substanzen in Wechselwirkung miteinander, nach Leibniz schließt die Natur der Monaden diese von vornherein aus; nach Kant folgt die Weltharmonie aus dem „influxus physicus“ der Substanzen, nach Leibniz ist sie prästabiliert vom höchsten Wesen.

III. Sinnlichkeit und Verstand.

a) Vorläufige Charakteristik von Sinnlichkeit und Verstand in ihrer Bedeutung für die menschliche Erkenntnis.

Eine Untersuchung über Wesen und Bedeutung der Begriffe „Sinnlichkeit“ und „Verstand“ in Leibniz' Erkenntnis-

theorie wird am besten ihren Ausgangspunkt nehmen von der bei ihm zum Teil auf psychologischem, zum Teil auf metaphysischem Gebiete liegenden Beantwortung der Frage: „Woher stammen unsere Vorstellungen?“ In der Philosophie seiner Zeit findet Leibniz zwei einander ganz entgegengesetzte Antworten vor: der Rationalismus läßt einen Teil unserer Vorstellungen als ursprünglichen Besitz unseres Geistes in uns sein vor aller Erfahrung; der Empirismus dagegen verwirft alle angeborenen Ideen, nach ihm gewinnen wir alle unsere Vorstellungen aus der Erfahrung. Leibniz schließt sich, wie wir sehen werden, keiner der beiden Richtungen ganz an; er sucht zwischen beiden zu vermitteln. Seine Stellung zur obigen Frage wird im wesentlichen bedingt durch die metaphysischen Voraussetzungen seines Systems, im besonderen durch seine Monadenlehre.

Unsere Seele ist eine Monade. Sie ist als solche ein Wesen, dessen Tätigkeit im Vorstellen besteht.[1]) Das ist die Fähigkeit, die äußeren Dinge innerlich auszudrücken. Die Monade aber hat die Quelle ihrer Tätigkeit in sich und schließt jeglichen Einfluß auf sich a limine aus. Sie hat keine Fenster, durch die etwas in sie hinein- oder aus ihr herausgehen könnte. Sinnlichkeit und Erfahrung können unserer Seele also keinen Inhalt geben. Alle ihre Wahrnehmungen, Vorstellungen, Gedanken, Tätigkeiten muß sie aus ihrem eigenen Innern schöpfen: sie besitzt reine Spontaneität.[2]) Mais le moyen que l'experience et les sens puissent donner des idées? L'ame at-elle des fenêtres, ressemblet-elle à des tablettes? est-elle comme de la cire? Il est visible que tous ceux, qui pensent ainsi de l'ame, la rendent corporelle dans le fonds.[3]) — Je croy même que toutes les pensées et actions de nostre Ame viennent de son propre fonds, sans pouvoir luy estre données par les sens.[4]) Diese in uns liegenden Vorstellungen sind deutlich, d. h. sie lassen die einzelnen, einen Gegenstand kenntlich machenden Merkmale erkennen, so

[1]) S. 132[11], 99[18], 156[12], 195[33], 359[28].
[2]) S. 65[6], 108[27], 195[28].
[3]) S. 100[28].
[4]) S. 66[34]; vgl. S. 45[6], 46[10], 67[7], 77[18], 99[17], 373[8].

daß man eine Definition von ihm geben kann. Sie befähigen die Seele, zu reflektieren: sie bilden den Verstand.[1])

Soweit ist Leibniz vollständiger Rationalist. Jedoch seine hervorragende Kenntnis aller Gebiete der Erfahrungswissenschaften und sein stark entwickelter naturwissenschaftlicher Sinn halten ihn ab, bei diesem Extrem zu bleiben und die eminente Bedeutung der Sinnlichkeit für unsere Erkenntnis ganz zu übersehen.[2]) Er weist daher recht oft darauf hin, wie wichtig die sinnlichen Wahrnehmungen für die Tätigkeit des Verstandes sind. Sie bilden zeitlich[3]) und inhaltlich die notwendige Voraussetzung unseres Denkens; denn ohne sie würden wir niemals „abstrakte Gedanken" haben, da sie das Material zur Bearbeitung in die geistige Werkstatt liefern. Car c'est par une admirable Oeconomie de la nature que nous ne saurions avoir des pensées abstraites, qui n'ayent point besoin de quelque chose de sensible.[4]) Die sinnlichen Wahrnehmungen bringen uns die angeborenen Vorstellungen und Wahrheiten erst zum Bewußtsein, indem sie diese wecken, sie aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit, „a potentia ad actum" führen. Car je demeure d'accord que nous apprenons les idées et verités innées, soit en prenant garde à leur source, soit en les verifiant par l'experience.[5]) „Die Gedanken entsprechen immer einer Empfindung"; unsere Seele ist daher niemals „der Unterstützung durch die Sinnlichkeit beraubt".[6]) Diese aus den Sinnen stammenden Vorstellungen stehen in direktem Gegensatz zu den intellektuellen. Sie sind zwar klar; denn sie reichen aus, ihren Gegenstand zu erkennen und von anderen zu unterscheiden. Aber sie sind andererseits verworren, da sie keine Unterscheidung dessen zeigen, was sie einschließen: sie bilden die Sinnlichkeit. Une Idée pourra estre claire et confuse en même temps, et telles sont les Idées des qualités sensibles, affectées aux organes,

---

[1]) S. 77[27], 159[9], 159[17], 237[8].
[2]) vgl. Fr. Paulsen, Einleitung S. 26; E. Adickes, Kant-Studien S. 10.
[3]) S. 135[5], 137[21], 141[9], 202[2].
[4]) S. 74[2]; vgl. S. 77[29], 197[17].
[5]) S. 70[35]; vgl. S. 42[20], 43[2], 43[21], 43[31], 67[3], 67[9], 76[17], 77[1], 100[26], 113[8].
[6]) S. 107[1], 108[25].

comme celle de la couleur ou de la chaleur. Elles sont claires, car on les reconnoist et on les discerne aisement les unes des autres, mais elles ne sont point distinctes, parce qu'on ne distingue pas ce qu'elles renferment.[1])

Auf Grund dieser Voraussetzungen unterscheidet Leibniz eine zweifache Quelle, aus der wir unsere Erkenntnis schöpfen: die Sinnlichkeit und den Verstand, den äußeren und den inneren Sinn, la sensation et la reflexion ou les sens externes et internes.[2]) Diese Unterscheidung faßt er wissenschaftlich als den Gegensatz zwischen notwendigen und tatsächlichen Wahrheiten, zwischen den verités de raison und den verités de fait.[3]) Il (Locke) n'a pas assez distingué à mon avis l'origine des verités necessaires, dont la source est dans l'entendement, d'avec celle des verités de fait qu'on tire des expériences des sens et même des perceptions confuses qui sont en nous.[4]) Aus der Sinnlichkeit stammt der empirische Teil unserer Erkenntnis. Leibniz nennt sie eine mittelbare Erkenntnis, da die äußeren Dinge ohne ein Medium, das sind die Sinnesorgane, nicht erkannt werden können.[5]) Sie ist die „facultas cognoscitiva inferior";[6]) denn die aus der sinnlichen Erfahrung durch Abstraktion gewonnenen tatsächlichen oder, wie sie an anderen Stellen auch heißen, aposteriorischen, faktischen,[7]) zufälligen,[8]) individuellen[9]) Wahrheiten besitzen keine notwendige und allgemeine Geltung. Sie bestehen nur in der „Verknüpfung der Erscheinungen",[10]) und wieweit man sie auch durch Induktion erweitern mag, so erreichen sie doch nur einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit, nur eine

---

[1]) S. 237[11]; vgl. S. 48[1], 50[24], 77[26], 172[23], 357[12], 363[33], 374[15], 384[1], 434[2].

[2]) S. 46[19], 476[25]; vgl. E. Adickes, Kant-Studien S. 12: „Er (Leibniz) kann die Erfahrung zwar prinzipiell ausschließen, muß sie aber faktisch . . . wieder hereinlassen".

[3]) S. 343[6].

[4]) S. 67[25]; vgl. S. 73[26], 76[24].

[5]) S. 99[24].

[6]) A. G. Baumgarten, Metaphysica S. 144 § 520.

[7]) S. 415[20].

[8]) S. 164[16], 343[6].

[9]) S. 43[4].

[10]) S. 355[11], 355[26].

moralische oder physische Gewißheit;[1]) „denn es folgt nicht, daß das, was geschehen ist, auch immer so geschehen werde".[2]) Diese Wahrheiten können nicht die Fundamente abgeben für die Wissenschaften der Logik, Metaphysik und Moral, die von absolut allgemeinen Grundsätzen ausgehen müssen. Les sens quoyque necessaires pour toutes nos connoissances actuelles ne sont point suffisans pour nous les donner toutes, puisque les sens ne donnent jamais que des exemples, c'est à dire des verités particulieres ou individuelles. Or tous les exemples qui confirment une verité generale de quelque nombre qu'ils soyent, ne suffisent pas pour établir la necessité universelle de cette même verité, car il ne suit point que ce qui est arrivé, arrivera de même.[3]) Diesen Charakter der Notwendigkeit und Allgemeinheit oder metaphysischen Gewißheit[4]) tragen nur die Wahrheiten an sich, die in uns liegen, insofern also unmittelbar in unserem Bewußtsein gegeben sind, und die wir aus der anderen Quelle unserer Erkenntnis, aus dem Verstande schöpfen. Leibniz nennt sie daher notwendige, apriorische oder Vernunftwahrheiten. Car il est incontestable que les sens ne suffisent pas pour en faire voir la necessité, et qu'ainsi l'esprit a une disposition (tant active que passive) pour les tirer luy même de son fonds.[5])

Wenden wir uns nun zu Kants Ansicht über die Begriffe „Sinnlichkeit" und „Verstand" in seiner Dissertation von 1770. Diese Schrift soll nur einen propädeutischen Charakter haben. Ihre Hauptaufgabe soll sein, die Unterscheidung (discrimen) zwischen der sensitiven und der intellektuellen Erkenntnis festzustellen und dadurch das Terrain zu klären für die Metaphysik, die es nur mit den Prinzipien des reinen Verstandes zu tun hat.[6]) Die prägnante Definition der beiden Erkenntnisprinzipien

---

[1]) S. 387[1].

[2]) S. 43[7].

[3]) S. 43[1]; vgl. S. 44[25], 72[23], 76[27]. 77[1], 90[6], 145[6], 164[16], 354[27], 373[6], 397[36], 428[4], 430[18].

[4]) S. 381[2].

[5]) S. 76[14]; vgl. 43[1], 44[29], 68[14], 70[11], 72[15], 72[25], 74[9], 74[17], 74[26], 76[24], 77[18], 89[8], 90[7], 145[7], 221[1], 354[27], 373[11], 428[9].

[6]) § 8.

gibt Kant am Anfang der Sectio II[1]) folgendermaßen: Sensualitas est receptivitas[2]) subjecti, per quam possibile est, ut status ipsius repraesentativus objecti alicuius praesentia certo modo afficiatur. Intelligentia (rationalitas) est facultas subjecti, per quam, quae in sensus ipsius per qualitatem suam incurrere non possunt, sibi repraesentare valet. Er unterscheidet danach als Erkenntnisquellen die sensualitas und die intelligentia. Beginnen wir mit der Betrachtung der sensualitas.

Die sensualitas begreift zwei Elemente in sich, zunächst ein passives. Dieses besteht in der Möglichkeit, affiziert zu werden, in der Empfänglichkeit oder Zugänglichkeit für ein affizierendes Objekt.[3]) Doch ist sie nicht eine bloße „vis receptiva", die die Empfindungen oder Vorstellungen rein passiv aufnimmt. Sie empfängt ihre Anschauungen überhaupt nicht von außen; sie reagiert nur nach der Art der Affektion mit einer bestimmt gearteten und gestalteten Vorstellung (certo modo).[4]) Sie wird also nur in ihrem status repraesentativus näher bestimmt; denn die Vorstellungen als solche sind lediglich unser eigenes Produkt. Dieses subjektiv-aktive Element der sensualitas kann in verschiedenen Personen verschieden sein, da es von der besonderen Beschaffenheit des Subjekts abhängig ist. Das Sinnliche in unserer Erkenntnis bewirkt daher, daß alle unsere Empfindungen im strengsten Sinne subjektiv sind; aus ihnen ge-

[1]) § 3.

[2]) Leibniz bezeichnet mit „receptivité" die leidende Macht. On peut dire que la puissance en general est la possibilité du changement. Or le changement ou l'acte de cette possibilité, estant action dans un sujet, et passion dans un autre, il y aura aussi deux puissances, passive et active. L'active pourra estre appellée faculté, et peut estre que la passive pourroit estre appellée capacité ou receptivité (S. 155[28]).

[3]) vgl. § 10.

[4]) vgl. H. Vaihinger, Komm. II S. 21, 27: „Die Affektion ruft in uns eine doppelte Reaktion hervor: 1. das Subjekt reagiert auf dieselbe durch die qualitativen Empfindungen; 2. es kleidet diese qualitativen Empfindungen dann sogleich in die quantitativen Formen. — Die Empfindung ist also dasjenige, was der Gegenstand in uns zuerst wirkt, wenn er unsere Sinnlichkeit affiziert. . . . . Mit der ‚Affektion' durch das Objekt hängt zusammen die ‚Modifikation' des Subjekts".

winnen wir nur Vorstellungen der Dinge, wie sie uns erscheinen.[1]) Cum itaque quodcunque in cognitione est sensitivi, pendeat a speciali indole subjecti, quatenus a praesentia objectorum huius vel alius modificationis capax est, quae pro varietate subjectorum, in diversis potest esse diversa ... patet: sensitive cogitata esse rerum repraesentationes, uti apparent.[2])

In jeder sinnlichen Vorstellung ist nun die Materie von der Form zu scheiden. Die Materie ist das Moment in der Erscheinung oder sinnlichen Anschauung, was der Empfindung (sensatio)[3]) korrespondiert; die Form ist die Gestalt (species) des Sinnlichen, die „ohne alle Empfindung gefunden wird", eine Ordnung des Mannigfaltigen der Affektion durch ein „Naturgesetz des Gemüts" (naturali quadam animi lege).[4]) Danach sind die Sinnesvorstellungen noch genauer zu scheiden in sensuale und sensitive.[5]) Materie und Form werden weiterhin in folgende Parallele gestellt: wie die Empfindung das Gegenwärtigsein eines Sinnenobjektes bezeugt (arguit) und ihrer Qualität nach von der natürlichen Beschaffenheit des Subjekts abhängig ist (pendet), da dieses von dem Objekt bestimmbar ist (modificabilis), so dokumentiert die Form zwar auch eine gewisse Beziehung (respectum) oder Relation des Empfundenen, aber sie ist nicht eine Abschattung (adumbratio) oder ein Schema des Objekts, sondern sie ist ein dem Gemüte eingepflanztes Gesetz. Ein solches inneres Prinzip ist nötig, um das Mannigfaltige eines affizierenden Objekts zu einem Vorstellungsganzen zu einen; „denn die Dinge rühren durch ihre Form oder Gestalt die Sinne

---

[1]) vgl. Reflexion Nr. 315 (B. Erdmann, Reflexionen II S. 98, 99).

[2]) § 4.

[3]) Leibniz bezeichnet mit sensation das Bewußtwerden eines äußeren Gegenstandes. Je diray donc que c'est sensation lorsqu'on s'apperçoit d'un object externe (S. 147[23]).

[4]) § 4; vgl. § 3: „leges sensualitatis"; s. auch Reflexion Nr. 274—278 (B. Erdmann, Reflexionon II S. 83—85). Die Scheidung von Form und Materie ist schon bei den Scholastikern üblich gewesen („forma dat esse rei"); neu aber ist bei Kant, daß er „die formale Beschaffenheit der Dinge überall in das Subjekt verlegt" (H. Vaihinger, Kommentar II S. 64).

[5]) § 5. Tieftrunk (J. Kants vermischte Schriften II S. 506) übersetzt „empirisch-sinnliche" und „rein-sinnliche".

nicht".[1]) Darum muß die Form unserer Erkenntnis notwendig a priori im Subjekte sein, im Gegensatz zur Materie derselben, die empirisch gegeben ist.

Die andere Quelle unserer Erkenntnis ist die intelligentia. Sie steht in direktem Gegensatz zur sensualitas. Sie ist eine facultas und befähigt uns, Vorstellungen von dem zu bekommen, was in unsere Sinne nicht eingehen kann. Sie ist demnach frei von jeglicher Rezeptivität und geht nur auf das Objekt, erkennt also die Dinge, wie sie in Wirklichkeit beschaffen sind.[2]) Der Gebrauch unseres Verstandes[3]) ist ein doppelter: ein realer und ein logischer.[4]) Jener ist die Funktion, mittels der in uns reine Begriffe von den Dingen (an sich) oder den Beziehungen entstehen. Dieser fügt unserer Erkenntnis keine neuen Momente hinzu; er ordnet nur die aus Materie und Form der Sinnlichkeit gewonnenen einzelnen Erkenntnisse, urteilend und schließend,

---

[1]) § 4. Eine weitere Illustration erfahren diese Ausführungen durch M. Herz (Betrachtungen S. 32 u. 64): „Die genauere Bestimmung der Form wird gleichfalls von dem Resultat der Materie abhängen, auf welches sie angewandt wird; und da in diesem, wie ich gezeigt habe, etwas Subjektives enthalten ist, so wird auch in dem bestimmten Resultat der Form von den sinnlichen Erkenntnissen gleichfalls etwas Subjektives enthalten und das Resultat selbst in verschiedenen Subjekten verschieden sein müssen. — Hingegen ist der unmittelbare Vorwurf der sinnlichen Erkenntnis unser veränderter Zustand, der durch die sinnlichen Eindrücke bewerkstelligt wird, und nicht der äußere Gegenstand selbst, von welchem diese Eindrücke herrühren. Daher wird auch die subjektive Umzeichnung in der Seele insofern mit der objektiven einerlei sein, als sie sich auf ihre unmittelbaren Vorwürfe beziehet, nämlich auf die sinnlichen Eindrücke oder auf den veränderten Zustand; in Ansehung der äußeren Dinge selbst aber kann sie nichts entscheiden, indem die Eindrücke eines einzelnen Gegenstandes in verschiedenen Subjekten von sehr verschiedenen Umrissen sein können".

[2]) §§ 4, 10.

[3]) Kant nennt an dieser Stelle (§ 5) den Verstand „das obere Seelenvermögen". Dieser Ausdruck stammt aus der Leibniz-Wolffischen Schule (vgl. z. B. A. G. Baumgarten, Metaphysica S. 185 § 624: „Facultas cognoscitiva superior est intellectus (mens)"; die Sinnlichkeit dagegen wird als die „ cultas cognoscitiva inferior" definiert (S. 144 § 520). S. auch Reflexion Nr. 471 (B. Erdmann, Reflexionen II S. 146).

[4]) vgl. Reflexion Nr. 269 und Nr. 318 (B. Erdmann, Reflexionen II S. 82, 99).

systematisch unter allgemeine empirische Begriffe; er ist allen Wissenschaften gemeinsam. Jede sensatio erfährt also eine zweifache Bearbeitung: einmal durch das formende Prinzip unserer Sinnlichkeit, dadurch wird aus der sensatio die apparentia oder die Anschauung, dann durch den logischen Gebrauch unseres Intellekts, der die einzelnen apparentiae durch Vergleichung nach dem principium contradictionis und Subordination unter allgemeine Begriffe bringt, dadurch wird aus der apparentia die experientia, d. i. die Erfahrung.[1])

Die bisherige Darstellung läßt erkennen, daß Leibniz und Kant in der Annahme einer doppelten Erkenntnisquelle, bestehend aus Sinnlichkeit und Verstand, völlig übereinstimmen, aber nur in der Tatsache an und für sich. In den beiderseitigen näheren Ausführungen über diese Grundfähigkeiten menschlichen Erkennens liegen jedoch, wie aus den einzelnen Definitionen hervorgeht, Keime zu zahlreichen Gegensätzen. Ein grundlegender zeigt sich sofort, wenn wir nun im folgenden näher untersuchen, in welchem Verhältnis Sinnlichkeit und Verstand bei beiden stehen.

b) Das genauere Verhältnis zwischen Sinnlichkeit und Verstand.

Wir sahen, wie Leibniz die Tatsachen, auf die der Empirismus sich stützt, ohne weiteres zugibt. Er kann dieses Zugeständnis machen, ohne daß er Gefahr läuft, deshalb seine rationalistische Grundanschauung im Prinzip aufgeben zu müssen; denn er wertet diese Tatsachen ganz anders als der Empirist. Das ersehen wir aus Leibniz' Auffassung von dem Verhältnis zwischen Sinnlichkeit und Verstand. Er spricht in den Nouveaux essais nirgends klar und bestimmt im speziellen über dieses Verhältnis. Nur gelegentlich scheint er auf die Art desselben hinzudeuten, wenn er z. B. schreibt: „La difference d'un de l'estat des ames à l'autre, n'estant jamais et n'ayant jamais esté que du plus au moins sensible, du plus parfait au moins

[1]) § 5; vgl. Reflexion Nr. 274 und 470 (B. Erdmann, Reflexionen II S. 83, 145).

parfait".[1]) Aber von seinem Standpunkt aus ist er in seinen erkenntnistheoretischen Nouveaux essais eigentlich der Pflicht überhoben, das Verhältnis zwischen Sinnlichkeit und Verstand noch einmal ausdrücklich festzustellen, da es für ihn schon durch die metaphysischen Grundlagen seines Systems bestimmt ist; wir müssen daher bei den weiteren Erörterungen wiederum auf diese zurückgreifen.

Die Monaden sind durchaus selbständige, individuelle Wesenheiten; sie sind alle untereinander verschieden. Sie sind vollständig abgeschlossen gegen alle Einflüsse der Außenwelt; die Vorstellungen entstehen in ihnen völlig spontan aus ihrem eigenen Schoße. Zwischen allen Monaden aber besteht eine prästabilierte Harmonie, derart, daß jede Monade alle übrigen ideell in sich trägt; sie muß das ganze Universum vorstellen. Unsere Seele als eine Monade spiegelt also alles Wirkliche ab: sie ist ein „Weltall im Kleinen".[2]) Und hätten wir „so durchdringende Augen wie die Gottes", so vermöchten wir in jeder Monade zu lesen „quae sint, quae fuerint, quae mox futura trahantur";[3]) denn in ihr ist „le present gros de l'avenir et chargé du passé".[4]) Ist der Inhalt aller Monaden derselbe, nämlich nicht mehr und nicht weniger als das ganze und ebendasselbe Universum, so kann ihre Verschiedenheit nur darin liegen, in welchem Grade sie die Unendlichkeit vorstellen. Spiegelt jede Monade alles Seiende ab, so ist doch das Spiegelbild in jeder ein anderes,[5]) indem es das Tatsächliche deutlicher oder verworrener abbildet.

Hieraus ersieht man ohne weiteres die Art des Verhältnisses zwischen Sinnlichkeit und Verstand. Unserem Auge scheint die grüne Farbe etwas Einheitliches zu sein; doch gibt diese Vorstellung, als ob das Grüne etwas Einfaches wäre, ein verworrenes Bild der tatsächlichen Verhältnisse. Der Verstand weiß dieselbe grüne Farbe in die Elemente des Blauen und des

---

[1]) S. 51[9]; vgl. S. 95[1], 196[32].
[2]) S. 65[13], 99[18].
[3]) S. 48[11].
[4]) S. 48[7]; vgl. S. 104[19].
[5]) S. 65[14].

Gelben zu zerlegen. Dem Inhalte nach ist seine Vorstellung des Grünen also dieselbe; aber sie ist dem Grade nach von jener verschieden; denn sie ist deutlich, da sie die die grüne Farbe „kenntlich machenden Merkmale unterscheiden läßt".[1]) Für unser Ohr ist der Knall eines abgeschossenen Gewehres etwas Einheitliches und Zusammengehöriges, während unser Verstand uns lehrt, daß er sich aus vielen Elementen bewegter Luftmoleküle zusammensetzt.[2]) Unserer Sinnlichkeit erscheint das Konglomerat von unausgedehnten, einfachen Substanzen als etwas Ausgedehntes, indem sie „die den Körper zusammensetzenden Monaden gleichzeitig perzipiert und sie als eine kontinuierliche Einheit betrachtet".[3]) So kommt sie zu der verworrenen Vorstellung einer unorganischen raumerfüllenden Masse (materia secunda), während der Verstand dieselbe Materie nach ihrer wahren Beschaffenheit als eine organische Verbindung einfacher Substanzen erkennt.[4]) Die Vorstellungen, die uns durch unsere Sinne vermittelt werden, spiegeln nur die äußere „Erscheinungsweise" der Monaden, d. i. ihre Materialität, ab, unser Verstand erkennt die innere „Seinsweise" derselben, d. i. ihre Substantialität. Die Sinnlichkeit gibt uns nur Phänomena, der Verstand Noumena; beide aber haben denselben Erkenntnisinhalt, verschieden ist nur ihre Erkenntniskraft. Der Unterschied zwischen Sinnlichkeit und Verstand ist also nur ein gradueller, logischer oder quantitativer; er zeigt sich als der Unterschied zwischen unvollkommnerem und vollkommnerem, zwischen verworrenem und deutlichem Vorstellen.[5]) Dieses Verhältnis ist der Ausdruck der allgemein geltenden lex continui; nach diesem Gesetz gibt es keinen Sprung in der Natur, mithin auch keine Art-, sondern nur Gradunterschiede. Rien ne se fait tout d'un coup, et c'est une de mes grandes maximes et

---

[1]) S. 384[8].

[2]) vgl. auch das Beispiel vom Transparent (S. 384[14]), außerdem S. 237[28], 243[1], 274[13], 383[35], 469[36].

[3]) R. Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie S. 247.

[4]) S. 359[23], 117[22], 415[6], 132[29], 196[14].

[5]) vgl. Fr. Paulsen, Einleitung S. 319; Versuch S. 21; H. Vaihinger, Kommentar II S. 449.

des plus verifiées que la nature ne fait jamais des sauts: ce que j'appellois la Loy de la Continuité.[1])

Von hier aus übersehen wir klar die vermittelnde Tendenz in Leibniz' Anschauungen.[2]) Er kann mit dem Empirismus den scholastischen Satz als richtig zugeben: „Nihil est in intellectu, quod non fuerit antea in sensu". Auch bei ihm bilden die sinnlichen Wahrnehmungen die notwendige Voraussetzung für unser Denken. In ihnen schlummert bereits der Gedanke, aber nur in unvollkommener Form. Sie sind daher nur die Vorstufe, nur eine Entwicklungsform unseres Denkens. Die letzte Quelle aber, aus der alle unsere Vorstellungen fließen, liegt nicht in unserer Sinnlichkeit, sondern in unserem Verstande. Jener Grundsatz enthält also nicht die volle Wahrheit. Leibniz fügt darum mit Recht in rationalistischem Sinne hinzu: „excipe: nisi ipse intellectus".[3])

---

[1]) S. 49[16]; vgl. S. 49[28], 51[9], 51[14], 286[31], 455[7], 473[5].

[2]) R. Falckenberg (Geschichte der neueren Philosophie S. 249) skizziert den nach der empiristischen und rationalistischen Seite schillernden Standpunkt Leibnizens folgendermaßen: „Nach Descartes sind einige Vorstellungen (die reinen Begriffe) angeboren, nach Locke keine, nach Leibniz alle. Oder: nach Descartes stammen einige Vorstellungen (die sinnlichen Vorstellungen) von außen, nach Locke alle, nach Leibniz keine. Leibniz stimmt mit Descartes gegen Locke dafür, daß es einen ursprünglichen Vorstellungsbesitz des Geistes gibt; er stimmt mit Locke gegen Descartes dafür, daß die Gedanken später sind als die Empfindungen, die Erkenntnis des Allgemeinen später als die des Einzelnen. Die Ursprünglichkeit, welche Leibniz den Denkvorstellungen beilegt, ist eine andere als die, welche ihnen Descartes zu- und Locke abgesprochen hatte. Sie sind ursprünglich, sofern sie nicht von außen in die Seele hineinwandern oder ihr aufgeprägt werden; sie sind es nicht, sofern sie sich nur aus vorher vorhandenen Sinnesvorstellungen entwickeln können; und sie sind es wiederum, sofern sie sich aus verworrenen Vorstellungen nur deshalb entwickeln können, weil sie schon implizite oder als Anlage in ihnen enthalten sind. So kann Leibniz seinen beiden Vorgängern gleichzeitig bis zu einem gewissen Punkte recht geben, dem einen, daß die reinen Begriffe im Innern des Geistes entspringen, dem andern, daß sie nicht seine frühesten Erkenntnisse, sondern durch Empfindungen bedingt sind".

[3]) S. 100[31]; vgl. S. 69[32], 108[26], 117[1], 127[1], 162[35], 355[29], 378[8], 426[12] und E. Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie S. 113: „Die letzte Quelle unserer Vorstellungen liegt ausschließlich in uns selbst. Die Er-

Kant kommt auf Grund seiner Ansichten über das innere Wesen der beiden Grundfähigkeiten unseres Erkenntnisvermögens zu einem anderen Ergebnis in betreff ihres gegenseitigen Verhältnisses. Die Sinnlichkeit ist als eine receptivitas zugänglich für Eindrücke, die ihr von außen kommen. Infolge ihrer sinnlichen Natur wandelt sie diese Eindrücke in sinnliche, d. h. Empfindungen um. Diese aber sind verschieden, je nach der Natur des affizierten Subjekts. Indem diese so mannigfach uns gegebenen Empfindungen weiterhin durch unsere Sinnlichkeit in die räumlich-zeitlichen Formen geordnet werden, werden sie zu Erscheinungen oder sinnlichen Anschauungen.[1]) Unsere sinnliche Erkenntnis geht also nur auf Erscheinungen, auf das objectum sensibile oder Phänomenon.[2]) Sie vermittelt nur „die Gestalten der Dinge, keine Ideen und drückt die innere und absolute Beschaffenheit der Dinge nicht aus".[3]) Ganz anders die Vorstellungen unseres Verstandes, sofern sein Gebrauch real ist. In ihnen treffen wir keine subjektiven Bedingungen. Sie sind in der Natur des Intellekts als „ideae purae" gegeben und haben absolute Geltung. Sie haben es mit der Erkenntnis der Objekte direkt zu tun. Sie gewähren uns einen Einblick in die „intelligibele Welt", in den „metaphysischen Zusammenhang der Dinge" und lassen uns das „wahre Wesen" derselben erkennen[4]): sie sind Vorstellungen der Dinge, „so wie sie sind" (sicuti sunt), Vorstellungen des objectum intellectuale oder Noumenon.[5])

scheinung ist nur ein Durchgangspunkt unserer eigenen inneren Entwicklung, die Wahrnehmung nur die Hülle, unter der der Gedanke sich selber erscheint, ehe er zur Deutlichkeit herangereift ist, die Verpuppung, in die er sich für einige Zeit einspinnt, um sich alsbald, wenn ihm die Flügel gewachsen sind, wieder aus ihr zu befreien".

[1]) vgl. M. Apel, Kants Erkenntnistheorie S. 88: „Sinnliche Vorstellungen haben den Wert von Erscheinungen; denn sie resultieren aus Einwirkungen der Objekte auf die Anlagen des Subjekts, welches dieselben mit im Raum geordneten Empfindungen beantwortet".

[2]) §§ 3, 4.

[3]) § 11.

[4]) P. Boehm, Die vorkritischen Schriften Kants S. 102.

[5]) §§ 3, 4; vgl. §§ 6, 8, 11, 23; Reflexionen Nr. 278, 318, 469, 1219 (B. Erdmann, Reflexionen II S. 85, 99, 145, 446), in denen Kant Sinnlich-

Aus diesen Ausführungen geht hervor, daß nach Kants Anschauung zwischen der sensualitas und der intelligentia kein nur logischer Unterschied sein kann, der sich zeigt als der Unterschied zwischen verworrenem und deutlichem Erkennen. Der Gegensatz liegt auf erkenntnistheoretisch-metaphysischem Gebiete: die Sinnlichkeit gilt für die Phänomena, der Verstand für die Noumena.[1]) Sie gehen beide auf ganz verschiedene Erkenntnisobjekte; es ist also zwischen ihnen ein prinzipieller, ein genereller Unterschied. Sensitivum male exponi per confusius cognitum, intellectuale per id, cuius est cognitio distincta. Nam haec sunt tantum discrimina logica et quae data, quae omni logicae comparationi substernuntur, plane non tangunt.[2])

keit und Verstand einander gegenüberstellt und kurz charakterisiert. S. auch M. Herz, Betrachtungen S. 27, 28, 63: „Die sinnliche Erkenntnis hat daher nicht die Erkenntnis der äußeren Gegenstände unmittelbar zum Vorwurfe, sondern vielmehr den veränderten Zustand, welcher durch ihre Eindrücke zuwege gebracht worden ist. Hingegen ist bei den Vernunfterkenntnissen kein Mittel zwischen den äußeren Gegenständen und der Erkenntnis von ihnen; daher sind jene das unmittelbare Objekt von dieser. — Hingegen, da die reine Vernunfterkenntnis sich unmittelbar auf äußere Gegenstände bezieht, so kann sie nur alsdann einer Veränderung unterworfen sein, wenn die äußeren Objekte selbst eine verschiedene Gestalt annehmen oder von einer anderen Seite betrachtet werden. — Die reinen Vernunfterkenntnisse haben die äußeren Dinge unmittelbar zum Vorwurf, deren objektive Umzeichnung mit derjenigen, welche sich in der Seele findet, um sie darin zu empfangen, ineinander fällt".

[1]) Aber auch bei Leibniz, so möchte eingewendet werden, sind die Vorstellungen der Sinnlichkeit Phänomena, die des Verstandes Noumena. Gewiß; jedoch bei Leibniz bedeuten diese Begriffe ganz etwas anderes als bei Kant. Treffend charakterisiert Apel (Kants Erkenntnistheorie S. 41) diesen Gegensatz in folgenden Bemerkungen: „Leibniz kannte nur die logische Komparation der Begriffe, bei welcher von der Erkenntniskraft, wozu die gegebenen Vorstellungen gehören, gänzlich abstrahiert wird, Kant führt als Neues die transzendentale Reflexion ein, welche auf die Gegenstände selbst geht und den Grund der objektiven Komparation der Vorstellungen enthält, indem unterschieden wird, ob die Vorstellungen zum reinen Verstande oder zur Sinnlichkeit gehören. Aus der Verkennung dieses Unterschiedes folgte, daß Leibniz den transzendentalen Ort der Begriffe, ob das Objekt unter Erscheinungen oder unter Dinge an sich selbst zu zählen sei, gänzlich außer acht ließ, Erscheinungen für Vorstellungen der Dinge an sich selbst hielt, also den Begriff der Erscheinung überhaupt nicht hatte".

[2]) § 7; vgl. § 7 (Schluß).

Aus dieser so grundverschiedenen Auffassung des Verhältnisses zwischen Sinnlichkeit und Verstand ergeben sich nun weitere Inkongruenzen in bezug auf den Wert und die Bedeutung der aus beiden Vermögen gewonnenen „Wahrheiten". Nach Leibniz sind die sinnlichen Vorstellungen zwar verworren, und wir gewinnen aus ihnen keine notwendig und allgemein geltenden Sätze, aber sie haben doch denselben Inhalt wie die Vorstellungen des Verstandes, nur in undeutlicher Form; denn sie haben es mit demselben Erkenntnisobjekt, mit den Dingen an sich zu tun. Es ist daher möglich, diesen nur in dem größeren oder geringeren Grade der Deutlichkeit liegenden, also bloß logischen Unterschied zwischen den sinnlichen Vorstellungen und denen des Verstandes zu beseitigen und eine „Brücke" zwischen beiden zu schlagen. Dies vollbringt der Intellekt, indem er analysierend und eliminierend den „verworrenen Haufen der sinnlichen Merkmale" allmählich mit seinem „deutlichen Bewußtsein" durchdringt und so „die sinnlichen Gegenstände ganz in seinen Bereich herüberzieht".[1])

Ganz anders bei Kant. Nach seiner Meinung ist die Charakterisierung der sinnlichen Erkenntnis als verworren und der Verstandeserkenntnis als deutlich den Tatsachen gegenüber nicht aufrechtzuerhalten;[2]) denn die Geometrie, „das Urbild der sinnlichen Erkenntnis", hat sehr deutliche Begriffe; dagegen hat die Metaphysik, „der Inbegriff aller Verstandeserkenntnis, nicht immer mit so glücklichem Erfolge die Nebel der Verworrenheit, welche den gemeinen Verstand verdunkeln, vertreiben können".[3]) Abgesehen davon ist bei Kant jegliche Transformation der empirischen Begriffe in solche des Verstandes von vornherein ausgeschlossen, da ja Sinnlichkeit und Verstand auf ganz verschiedene Gegenstände des Erkennens gehen. Darum müssen die Erkenntnisse, die ihrer Natur nach empirisch sind, empirisch bleiben, wieviel sich auch der Verstand in seinem logischen Gebrauche mit ihnen beschäftigen und eine wie große

[1]) H. Vaihinger, Komm. II S. 448.

[2]) vgl. Reflexion Nr. 320 und 471 (B. Erdmann, Reflexionen II S. 100, 147).

[3]) § 7.

allgemeine Geltung derselben er auch zeigen mag; „denn sie heißen", so sagt Kant, „sinnlich wegen ihres Ursprungs (propter genesin, ob originem), nicht wegen ihrer Vergleichung in bezug auf Identität oder Gegensatz".[1])

Die Differenzen gehen noch weiter. Bei Leibniz ist die sinnliche Erfahrung eine „facultas cognoscitiva inferior": sie ist „quelque chose d'inferieur à la raison";[2]) denn sie gibt ja nur verworrene Erkenntnisse von relativ allgemeiner Geltung. Demgegenüber stellt Kant auf Grund der apriorischen Formen unserer Sinnlichkeit ausdrücklich fest, daß auch die sinnliche Erkenntnis durchaus das Prädikat der notwendigen und allgemeinen Gültigkeit zu beanspruchen hat.[3]) Die Sinnlichkeit gewährt nach Kant weiterhin auch eine völlig wahre Erkenntnis; denn einesteils bezeugen die sinnlichen Wahrnehmungen als Wirkungen eines Gegenstandes schon dessen Dasein; andernteils erkennen wir diese Eigenschaft der sinnlichen Erfahrung auch, wenn wir die Urteile, die wir aus ihr ziehen, berücksichtigen. „Die Wahrheit eines Urteils besteht in der Übereinstimmung des Prädikats mit dem gegebenen Subjekt";[4]) beide werden uns aber, da sie für Erscheinungen gelten, durch unsere Sinnlichkeit gegeben, „also erfolgen die Vorstellungen des Subjekts und des Prädikats nach gemeinsamen Gesetzen und bieten deshalb die Handhabe für eine durchaus wahre Erkenntnis".[5]) So tritt bei Kant die Sinnlichkeit in Rücksicht auf ihre Bedeutung, die sie für unser Erkenntnisleben hat, dem Verstande als vollständig ebenbürtig an die Seite, obschon sie ihrer Natur nach diesem fremd gegenübersteht, da sie sich mit einem ganz anderen Gegenstand des Erkennens beschäftigt als dieser.

Fassen wir zusammen: Sinnlichkeit und Verstand sind bei Leibniz und bei Kant die beiden Quellen jeder menschlichen Erkenntnis. In der Art des Verhältnisses, in dem diese Erkenntnisvermögen zueinander stehen, gehen die Anschauungen

[1]) § 5.
[2]) S. 44[5].
[3]) § 15D.
[4]) § 11.
[5]) § 11.

beider Philosophen infolge der verschiedenen erkenntnistheoretisch-metaphysischen Voraussetzungen weit auseinander. Bei Leibniz sind die sensualitas und die intelligentia nur verschiedene Stufen einer graduellen Entwicklungsreihe; bei Kant sind sie ihrer Art nach verschieden. Daraus folgen dann weitere Unterschiede in dem Wesen und der Wertung der aus beiden „Stämmen" erwachsenen Erkenntnis. Nach Leibniz ist die sinnliche Erfahrung verworren und daher der deutlichen Verstandeserkenntnis nicht gleichwertig; nach Kant geben auch die Sinne vollkommen deutliche Begriffe, mithin ist die Sinnlichkeit als Erkenntnisquelle dem Verstande nicht untergeordnet. Nach Leibniz ist es möglich, die nur auf logischem Gebiete liegenden Schranken zwischen den Sinnes- und den Verstandesvorstellungen durch die analysierende Tätigkeit des Verstandes aufzuheben und beide ineinander überfließen zu lassen; nach Kant ist eine solche Überleitung der sensitiven Begriffe in die des Verstandes ausgeschlossen, da das, was seiner innersten Natur nach getrennt ist, auch getrennt bleiben muß.

IV. Raum, Zeit und Mathematik.

Nach Leibniz' metaphysischen Voraussetzungen können Raum und Zeit nicht in die Welt der Substanzen gehören; denn diese ist immateriell und läßt sich nicht in den Begriff des Raumes und der Zeit fassen. Raum und Zeit stellen ausschließlich die Verhältnisse der materiellen Welt dar; diese aber ist nur ein Produkt unserer verworrenen Vorstellung. Raum und Zeit sind daher nichts Reales oder den Dingen Innewohnendes, sondern nur etwas Vorgestelltes, etwas Ideales.[1]) Sie sind Phänomena, aber nicht bloßer Schein, sondern Phänomena bene fundata; denn die Welt der Phänomena hat ein reales Fundament, den intelligibelen mundus der Monaden. Existieren Raum und Zeit, metaphysisch gesehen, nicht ohne ein Subjekt und gelten

[1]) vgl. W. Wundt, Logik I S. 479: „Der Raum wird zu einem „Continuum ideale", zu einer Vorstellung, die auf das Wirkliche hinweist, nicht dieses selbst ist".

sie daher nur für die phänomenale Welt, so sind sie doch in dieser nichts weniger als ideal, sondern sind abhängig von den realen Verhältnissen dieser Welt. Sie sind der Ausdruck einer gewissen Ordnung der bestehenden Dinge, der Raum die der Koexistenz, die Zeit die der Sukzession. En effet le temps et le lieu ne sont que des espèces d'ordre.[1]) Raum und Zeit werden durch bloße Abstraktion aus den gegenseitigen Beziehungen der Dinge zueinander gewonnen;[2]) sie sind also erst nach den Dingen da und existieren ohne diese überhaupt nicht. Sie kommen und verschwinden mit den Dingen; nimmt man diese weg, so verflüchtigen sich auch Raum und Zeit in ein Nichts. Les choses uniformes et qui ne renferment aucune varieté, ne sont jamais que des abstractions, comme le temps, l'espace et les autres Estres des Mathématiques purs. — Le lieu ou le temps, bien loin de determiner d'eux-mêmes, ont besoin eux-mêmes d'estre determinés par les choses qu'ils contiennent.[3])

Wie steht es nun mit den Raum- und Zeitvorstellungen? Leibniz behauptet, daß Raum und Zeit die „Natur ewiger Wahrheiten" haben und sich sowohl auf das Wirkliche als auch auf das Mögliche beziehen. C'est comme je viens de dire que le temps et l'espace marquent des possibilités au delà de la supposition des existences. Le temps et l'espace sont de la nature des verités eternelles qui regardent egalement le possible et l'existant.[4]) Vorstellungen aber, durch die eine Ordnung möglicher Dinge begriffen werden soll, können nicht auf empirischem Wege gewonnen werden, sondern müssen ohne Zweifel a priori gegeben sein. Leibniz rechnet darum auch folgerichtig die Raum- und Zeitvorstellungen unter die Vorstellungen der Vernunft,

---

[1]) S. 115[17]; vgl. S. 205[14], 136[28], 137[3].

[2]) vgl. J. E. Erdmann, Geschichte der neueren Philosophie II_2 S. 73: „Der Geist kommt zu der Vorstellung des Raumes, indem er verschiedene Dinge in ein ähnliches Verhältnis treten sieht und nun dieses konstante Verhältnis derselben als ein außer ihnen Seiendes (Raum, Ort) auffaßt, also in der Tat durch eine konfuse Vorstellung. Ebenso ist auch die Zeit oder die Ordnung der Sukzession nichts Reales, was bei ihr schon dadurch leicht sich nachweisen läßt, daß sie eigentlich nie existiert".

[3]) S. 100[3], 268[20]; vgl. S. 104[15], 138[7], 213[21].

[4]) S. 140[32]; vgl. S. 136[9], 136[30].

deren wir uns aber durch die Sinne erst bewußt werden. Wie das zu verstehen ist, macht Leibniz klar an dem Zustandekommen der Zeitvorstellung. Die wechselnden äußeren und inneren Wahrnehmungen und die durch sie hervorgerufenen Vorstellungen, die ebenfalls einer fortwährenden Veränderung unterliegen, veranlassen in uns unbedingt die komplexe Vorstellung der Dauer. Aber sie können diese nur veranlassen, erwecken, jedoch nicht hervorrufen; denn unsere Wahrnehmungen unterliegen nicht einer beständigen und regelmäßigen Abfolge; zum Begriff der Zeit gehört aber eine kontinuierliche Sukzession, und die Zeit selbst ist ein „einförmiges, einfaches Kontinuum". Darum muß, wenn eine wirkliche Vorstellung von der Zeit entstehen soll, zu der empirisch gegebenen unregelmäßigen Reihe der Wahrnehmungen noch ein gewisses ordnendes Prinzip oder Gesetz hinzukommen, damit eben aus dem Ungleichmäßigen etwas Gleichmäßiges, etwas Kontinuierliches wird. Dieses Etwas tut unser Geist aus seinem apriorischen Besitz hinzu. Une suite de perceptions reveille en nous l'idée de la durée; mais elle ne la fait point. Nos perceptions n'ont jamais une suite assés constante et regulière pour repondre à celle du temps qui est un continu uniforme et simple, comme une ligne droite. Le changement des perceptions nous donne occasion de penser au temps; et on le mesure par des changemens uniformes: mais quand il n'y auroit rien d'uniforme dans la nature, le temps ne laisseroit pas d'estre determiné, comme le lieu ne laisseroit pas d'estre determiné, aussi quand il n'y auroit aucun corps fixe ou immobile. C'est que connoissant les regles des mouvemens difformes, on peut tousjours les rapporter à des mouvemens uniformes intelligibles et prevoir parce moyen ce qui arrivera par des differens mouvemens points ensemble. Et dans ce sens le temps est la mesure du mouvement, c'est à dire le mouvement uniforme est la mesure du mouvement difforme.[1])

Nach diesen Voraussetzungen ist es nur natürlich, wenn Leibniz die Annahme eines leeren Raumes und einer leeren Zeit verwirft; er denkt sich den Raum erfüllt von einer Materie,

[1]) S. 139[1]; vgl. 116[14], 249[8].

die ursprünglich flüssig ist und die bis ins Unendliche geteilt werden kann und auch geteilt ist.[1]) Ebensowenig vermag Leibniz auch Raum und Zeit als absolut und unendlich zu bezeichnen. Bei der Entstehung der Raum- und Zeitvorstellungen mischen sich sinnliche Erfahrung und apriorische Vorstellungen in uns. Die Begriffe des Absoluten und des Unendlichen aber sind reine Vernunftbegriffe und können nicht durch Abstraktion aus Erfahrungselementen geschöpft werden. Das Absolute und Unendliche ist das Erste; daraus ist das Endliche erst durch Beschränkung (determinatio) entstanden.[2])

Kant hat die Anschauungen Leibnizens über Raum und Zeit zuerst vollkommen geteilt. Das ersehen wir aus seinen Erstlingsschriften, im besonderen aber aus den Reflexionen.[3]) Im Jahre 1768 regt sich schon die Opposition in ihm. In seiner Schrift „Vom ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume“ aus diesem Jahre zeigt er im Anschluß an seine Theorie von den „inkongruenten Gegenstücken“, daß der Raum nicht ein „bloßes Gedankending“ ist, und daß man in ihm nicht nur die „äußeren Verhältnisse der nebeneinander befindlichen Teile der Materie“ sehen dürfe.[4]) Der Raum ist im Gegenteil bei ihm nun zum „Grundbegriff“ geworden, durch den alle äußere Empfindung erst möglich wird. In der Dissertation von 1770 ist dann der Gegensatz scharf ausgesprochen. In § 15 D charakterisiert Kant die Ansichten Leibnizens und seiner Anhänger vom Raum dahin, daß sie behaupten: „spatium esse ipsam rerum existentium relationem, rebus sublatis plane evanescentem et nonnisi in actualibus cogitabilem“. Kant sieht in dieser Definition des Raumes einen Zirkelschluß und macht den Verteidigern jener Anschauungen über den Raum den schweren Vorwurf, daß sie der Geometrie, „dem zuverlässigsten Dolmetscher aller Erscheinungen“, die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit

---

[1]) S. 65^{12}, 134^{3}, 138^{7}, 227^{19}, 364^{24}, 404^{10}, 49^{36}, 52^{22}.

[2]) S. 137^{35}, 144^{9}, 133^{33}f., 146^{3}, 209^{33}, 244^{6}.

[3]) S. Reflexion Nr. 275, 278, 502, 503 (B. Erdmann, Reflexionen II S. 84f., 156f.; vgl. E. Adickes, Kant-Studien S. 126, 161, 106—113.

[4]) J. Kants kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik (Philosophische Bibliothek Bd. 46 b S. 86).

ihrer Sätze nehmen und sie zu einer Erfahrungswissenschaft degradieren. Ebenso ablehnend steht Kant auch zu Leibniz' Zeittheorie.[1]) Wenn er aber hier in der Dissertation Leibniz und seinen Anhang so scharf tadelt wegen ihrer Anschauungen über Raum und Zeit, so müssen wir annehmen, daß seine Ansichten über diese Begriffe in wesentlichen Punkten von denen jener differieren. Welches ist nun Kants neue Raum- und Zeittheorie?

In den sinnlichen Vorstellungen unterscheidet Kant, wie wir gesehen haben,[2]) die Materie von der Form. Jene wird uns durch die Empfindung als solche gegeben, diese muß a priori im Subjekte sein. Die Form ist also nicht etwas Reales oder Objektives, das auf dem Wege der sinnlichen Erfahrung gewonnen wird, sondern etwas Subjektives, eine naturalis quaedam lex in uns. Sie macht alle sinnliche Erkenntnis erst möglich, da durch sie die so mannigfaltigen Empfindungsinhalte erst zu Vorstellungen geordnet werden. Dieses formende Prinzip unserer sinnlichen Erkenntnis ist Raum und Zeit. Sie sind die Bedingungen, an die unsere Anschauung gebunden ist, „unter denen allein etwas Gegenstand unserer Sinne sein kann".[3]) Was Kant nach diesen allgemeinen Voraussetzungen des genaueren über Raum und Zeit zu sagen weiß, ist in § 14 und § 15 der Dissertation klar und deutlich entwickelt und läßt sich kurz so zusammenfassen:

1. Die Vorstellungen des Raumes und der Zeit nehmen ihren Ursprung nicht aus den Wahrnehmungen der Sinne, sondern diese können im Gegenteil erst zustande kommen, wenn jene vorausgesetzt werden.

2. Die Vorstellungen des Raumes und der Zeit sind Einzelvorstellungen; sie enthalten alles in sich und fassen nicht, wie abstrahierte Begriffe, alles unter sich.

3. Die Vorstellungen des Raumes und der Zeit sind daher reine Anschauungen.

---

[1]) vgl. § 14, 5.
[2]) vgl. oben S. 33 f.
[3]) §§ 10, 12, 13.

4. Raum und Zeit sind weder etwas Gegenständliches, noch etwas Wirkliches, weder eine Substanz, noch ein Akzidens, noch ein Verhältnis, sondern etwas Subjektives und Ideales, ein Gesetz, liegend in der menschlichen Natur.

5. Die Begriffe von Raum und Zeit, als ob diese objektive und reale Wesen wären oder derartige Eigenschaften, sind imaginär; trotzdem aber besitzen sie in bezug auf die Sinnendinge höchste Wahrheit und sind die Bedingungen und das Fundament aller anschaulichen Vorstellungen.

6. Raum und Zeit sind die absolut ersten formalen Prinzipien der sinnlichen Welt.

7. Die Vorstellungen von Raum und Zeit sind nicht angeboren, sondern erworben, freilich nicht erworben durch sinnliche Erfahrung, sondern als eine „acquisitio originaria" entwickelt durch die Tätigkeit der Seele auf Grund der ihr eingeborenen Gesetze.

8. Raum und Zeit sind unendlich; der bestimmte Raum und die bestimmte Zeit sind Beschränkungen dieses Unendlichen.

Überschauen wir noch einmal rückblickend die Lehren beider Philosophen über Raum und Zeit, so scheint es, als ob sie beide zum guten Teil sich deckten; doch scheint es nur so. Bei beiden sind Raum und Zeit nichts Substantielles oder Reales, sondern sie beziehen sich auf die phänomenale Welt, sind also subjektiv und ideal. Aber diese Welt ist bei beiden nicht die gleiche, wie oben gezeigt worden ist.[1]) Sie ist bei dem einen toto genere, bei dem andern nur gradualiter verschieden von dem mundus der Noumena. Daraus entspringt nun die weitere grundlegende Differenz: bei Leibniz gehören die Raum- und Zeitvorstellungen zu den Vorstellungen des Verstandes; sie beruhen auf einem apriorischen, regulativen Prinzip unserer Vernunft, das zur Anwendung kommt bei Gelegenheit der sinnlichen Wahrnehmung. Es mischen sich in den Raum- und Zeitvorstellungen also sinnliche und verstandesmäßige Momente. Unter Zugrundelegung jenes Gesetzes wird aus dem empirisch

[1]) vgl. oben S. 36ff.

gegebenen Material der Raum- und Zeitbegriff abgeleitet; Raum und Zeit sind mithin Abstraktionen aus dem Verhältnis der Dinge der Außenwelt zueinander; sie sind erst nach den Dingen da. Bei Kant sind Raum und Zeit weder empirische Begriffe, noch Abstraktionen, sondern reine Anschauungsformen der Sinnlichkeit und als solche vom Verstande spezifisch verschieden. Sie gehen aller sinnlichen Erfahrung voraus und machen sie erst möglich. Angeboren aber ist allein der Grund der Möglichkeit einer Raum- und Zeitanschauung; die Raum- und Zeitvorstellungen selbst sind erworben. Hier ist scheinbar wieder ein Berührungspunkt zwischen den Theorien beider Philosophen; er ist jedoch nur äußerlich. In Wirklichkeit richtet der erkenntnistheoretische Gegensatz zwischen der phänomenalen und der noumenalen Welt bei dem einen und die nur logische Beziehung zwischen diesen beiden Welten bei dem anderen wieder eine trennende Schranke auf. Gegen diesen tiefgehenden Unterschied tritt der andere, daß Leibniz Raum und Zeit als endliche, Kant aber als unendliche Größen ansieht, einigermaßen in den Hintergrund.

Abweichende Anschauungen über Raum und Zeit haben notwendig eine verschiedene Stellung zur Mathematik zur Folge. Wenn nach Leibniz die Begriffe von Raum und Zeit im letzten Grunde auf einem Vernunftprinzip in uns beruhen, so müssen auch die mathematischen Begriffe aus Ideen, die a priori in unserem Geiste sind, hergeleitet werden. Die Mathematik hat es daher mit deutlichen Vorstellungen zu tun; ihre Erkenntnisse sind von notwendiger und allgemeiner Geltung. D'où il paroist que les verités necessaires telles qu'on trouve dans les Mathematiques pures et particulierement dans l'Arithmetiques et dans la Geometrie doivent avoir des principes dont la preuve ne depende point des exemples, ny par consequence du temoignage des sens, quoyque sans les sens on ne se seroit jamais avisé d'y penser.[1]) Wie alle Vernunftwahrheiten, so beziehen sich auch die der Mathematik auf mögliche Dinge und was nach logischen Gesetzen aus diesen folgt. Alle möglichen Dinge

[1]) S. 43^{17}; vgl. S. 73^{28}, 71^{1}, 90^{7}, 71^{21}, 84^{17}, 164^{20}.

stimmen mit sich selbst überein und können nach dem Satz der Identität der Summe ihrer Merkmale gleichgesetzt werden. Bei Urteilen, die man über mögliche Dinge ausspricht, muß daher das Prädikat schon im Begriffe des Subjekts enthalten sein. Solche Urteile scheinen nur „dasselbe zu wiederholen, ohne etwas zu lehren"; sie können nur „exponieren", d. h. den Inhalt des Begriffes näher auseinandersetzen. Sie sind identische oder analytische Sätze. Die Mathematik ist also eine analytische Wissenschaft.[1]) Die große Mehrzahl ihrer Wahrheiten sind sekundärer Art. Sie werden durch eine rein logisch-demonstrative Beweismethode mit Hilfe des Identitätsgesetzes und der Modi der Schlußfiguren aus einigen wenigen Axiomen abgeleitet, deren Evidenz unmittelbar durch Intuition einleuchtet und die deshalb keines weiteren Beweises fähig und bedürftig sind.[2]) Dabei haben Figuren und sonstige Veranschaulichungsmittel, deren sich die Mathematik bedient, nur den Zweck, „das Verständnis zu erleichtern und die Aufmerksamkeit zu fesseln". Die Richtigkeit und Gewißheit der mathematischen Sätze aber ergibt sich ohne Versinnbildlichung allein aus der rein begrifflichen Ableitung aus angeborenen Ideen. Car il faut savoir que ce ne sont pas les figures, qui donnent la preuve chez les Geometres, quoyque le Style Ecthetique le fasse croire. La force de la demonstration est independante de la figure tracée qui n'est que pour faciliter l'intelligence de ce qu'on veut dire et fixer l'attention; ce sont les propositions universelles, c'est à dire, les definitions, les axiomes, et les theoremes déja demonstrés qui font le raisonnement et le soutiendroient quand la figure n'y seroit pas.[3])

Auch nach Kant entstehen der Raum- und der Zeitbegriff in letzter Linie aus apriorischen Elementen in uns; aber diese beziehen sich nur auf die Erkenntnis der sinnlichen Welt, indem sie deren besondere, vor aller Erfahrung in uns liegende Form enthalten. Sie sind also reine Anschauungen a priori, die mit

---

[1]) S. 273[5], 343[7], 349[31].

[2]) S. 71[4], 280[4], 434[24], 78[28], 81[3], 343[4], 348[4], 415[17], 351[17], 395[17], 410[5].

[3]) S. 342[15]; vgl. S. 43[32], 73[28], 71[4], 243[1], 430[19], 432[29] f.

dem mundus der Noumena nichts zu schaffen haben. Die reine Mathematik, die sich mit dem Raum in der Geometrie, mit der Zeit in der Mechanik und dazu noch mit dem Begriff der Zahl in der Arithmetik beschäftigt, gibt daher auf Grund jenes Apriori notwendige und allgemeine Erkenntnis der Erscheinungen. Indem sie „die Form unserer ganzen sinnlichen Erkenntnis auseinanderlegt, ist sie das Organ jeder anschaulichen und deutlichen Erkenntnis, und, da ihre Gegenstände selbst nicht bloß die formalen Prinzipien aller Anschauung, sondern selbst ursprüngliche Anschauungen sind, so spendet sie die wahrste Erkenntnis und zugleich das Muster der höchsten Gewißheit für andere. Sie ist also eine Wissenschaft von den Sinnendingen".[1]) Als solche strebt sie nicht nach der Erkenntnis der möglichen, sondern der wirklichen Dinge. Diese aber haben in dem Naturzusammenhange ihre Bedingung. Urteile über sie sind synthetische Sätze. Die Mathematik ist also nach Kant nicht eine analytische, sondern eine synthetische Wissenschaft.

V. Das Apriori und das Angeborene.

In den bisherigen Ausführungen wurde schon wiederholt das Apriori gestreift und in den wesentlichsten Zügen skizziert. Es handelt sich nun hier darum, diese zerstreuten Bemerkungen noch einmal zu überblicken, zu ergänzen und auf die energische Betonung des Apriori bei beiden Philosophen gegenüber dem Empirismus hinzuweisen.

Für Leibniz bildet seine Metaphysik die Grundlage seiner Erkenntnistheorie. Im Anschluß an seine metaphysische Monadenlehre ergibt sich für ihn die Notwendigkeit, die absolute Aprioriität alles geistigen Geschehens anzunehmen,[2]) so daß er seine

[1]) § 12.

[2]) vgl. oben S. 20 u. 28. Übrigens faßt Leibniz den Begriff des Apriori z. T. schon in dem späteren Kantischen Sinne als Erkenntnis aus Vernunft, z. T. noch in der aristotelisch-scholastischen Bedeutung als Erkennen aus den Ursachen; vgl. S. 415^{20}, 203^{23}, 457^{14}, 476^{27}.

Anschauungen hierüber in letzter Konsequenz dahin zum Ausdruck bringen kann: „Wir sind uns selbst angeboren“.[1] „Alle Gedanken und Tätigkeiten unserer Seele stammen aus ihrem eigenen Innern.“[2] Als solche Vorstellungen, in deren ursprünglichem Besitz unsere Seele sein soll, hebt er wiederholt die wichtigsten hervor und nennt die des Seins, der Einheit, der Substanz, der Dauer, des Absoluten, des Selbigen, des Möglichen, der Ursache, der Wahrnehmung, des Denkens, der Veränderung, der Tätigkeit, des Raumes und der Zeit.[3]

Das Problem, das sich nun sofort ergibt, wie denn die Beziehung zwischen unserer Geisteswelt und der Welt der Dinge da draußen herzustellen sei, eine Frage, mit deren Beantwortung Kant sich in den 70er Jahren abmühte, existiert für Leibniz überhaupt nicht. Seine Theorie von der prästabilierten Harmonie lehrt ihn das Vorhandensein eines durchgängigen Parallelismus zwischen jenen beiden Welten, so daß Denken und Sein zwar unabhängig voneinander in ihrem Dasein, aber doch konform sind und miteinander vollkommen übereinstimmen.[4] Die Folge dieser Parallelität muß sein, daß die Vorstellungen, Begriffe und Denkgesetze in uns und die aus ihnen gewonnenen Erkenntnisse und Wahrheiten das objektive Geschehen im Weltlauf zwar subjektiv, aber doch völlig wahr und in seinem ganzen Umfange widerspiegeln. Was wir durch unseren Intellekt erkennen, muß mithin allgemein und notwendig gelten; es muß vollständige Gewißheit in sich tragen und bedarf keiner Beweise.[5] Im letzten Grunde wird also Leibniz' System von der alten rationalistischen Grundanschauung beherrscht, daß unser Verstand in seinen Vorstellungen, Begriffen, Urteilen und Schlüssen die wirklichen Beziehungen zwischen den Dingen nachbildet und zum Ausdruck bringt, und daß es nur einer genauen Analyse der Vernunftwahrheiten bedarf, wenn wir den realen Zusammenhang der

---

[1]) S. 45[8]; vgl. S. 93[16].
[2]) S. 66[31]; vgl. S. 69[31], 373[8].
[3]) S. 45[9], 93[12], 100[35], 145[10], 373[14], 116[15], 140[33].
[4]) vgl. oben S. 21f.
[5]) S. 44[29], 72[15], 72[24], 74[9], 76[23], 76[23], 89[8], 90[7], 221[7], 429[18].

Dinge und die wirkliche Beschaffenheit des Seins erkennen wollen.[1])

Ebenso häufig und fest wie Leibniz betont auch Kant das Vorhandensein eines ursprünglichen Besitzstandes in unserer Seele. Das Apriori definiert er negativ als „ea, quae in sensus per qualitatem suam incurrere non possunt".[2]) Der Verstand hat das Vermögen, sich dieses Nichtsinnliche vorzustellen; denn durch den usus realis werden ihm „conceptus ipsi vel rerum vel respectuum" gegeben.[3]) Diese Begriffe sind, da sie in der „Natur des Verstandes" selbst liegen, „weder von irgend welchem Gebrauch der Sinne abstrahiert, noch enthalten sie irgend eine Form der sinnlichen Erkenntnis als solcher".[4]) Sie sind also inhaltlich und formell von den durch den usus logicus aus der Erfahrung gewonnenen Begriffen vollständig geschieden. Um diesen Unterschied auch sprachlich hervorzuheben, will Kant sie „ideae purae" genannt wissen und nicht „abstrakte" Begriffe, da sie ja von dem Sinnlichen nicht abstrahiert (abgezogen) werden, sondern von allem Sinnlichen abstrahieren (absehen). Die Bezeichnung „abstrakt" will er für jene allgemeinen Begriffe wählen, die der usus logicus des Verstandes durch die Bearbeitung des erfahrungsmäßig Gegebenen gewinnt.[5])

Von den Verstandesbegriffen kann allein Gott als archetypus eine Anschauung haben; wir Menschen haben von ihnen nur eine „cognitio symbolica".[6]) Der Grund ist zweifacher Art: eine konkrete Anschauung ist uns lediglich in den Formen Raum und Zeit möglich; diese aber sind das formale Prinzip unserer sensitiven Erkenntnis und daher kein Mittel für eine intellektuelle Anschauung. Andernteils kommt eine Anschauung in uns nur zustande durch Affizierung unserer Sinne. Die dadurch entstandenen Vorstellungen sind aber nicht geeignet, Erkenntnis

---

[1]) S. 70^{16}, 93^{18}, 99^{17}, 289^{3}, 378^{30}, 457^{16}.

[2]) § 3.

[3]) §§ 3, 5, 6.

[4]) §§ 6, 8.

[5]) § 6.

[6]) Dieser Ausdruck war auch der Leibniz-Wolffischen Philosophie geläufig; vgl. Baumgarten, Metaphysica § 620 S. 183.

von Gedankendingen zu vermitteln, da der Verstand frei ist von jeglicher Rezeptivität und sich seine Begriffe in reiner Spontaneität selbst bildet. In den Verstandesbegriffen ist also nichts von alledem, was unsere menschliche Anschauung erst möglich macht. Daher ist uns „die Verstandeserkenntnis nur durch allgemeine Begriffe am Abstrakten, aber nicht durch den einzelnen Fall im Konkreten gestattet".[1] Ist nun aber der Intellekt nicht rezeptiv, sondern spontan, so müssen die Erkenntnisse, die er gewinnt, auf die Dinge selbst gehen, seine Begriffe also Noumena sein.[2]

Die Verstandesbegriffe haben einen doppelten Zweck (finis). Sie bewirken erstens eine reinliche Scheidung zwischen sensitiver und intellektueller Erkenntnis; dadurch erweitern sie die Wissenschaft zwar nicht, bewahren sie aber vor Irrtümern und nutzen daher in negativem Sinne (finis elenchticus). Daneben haben sie auch einen positiven Wert (finis dogmaticus); sie leiten hin zu allgemeingültigen Grundsätzen des reinen Intellekts, wie die Ontologie und die rationale Psychologie sie haben. Ihr letztes Ziel ist die „Perfectio Noumenon", „das Größte an Vollkommenheit", ein Ideal, welches nur mit dem reinen Verstande begriffen werden kann. Es ist das Prinzip des Erkennens und gemeinsames Maß aller Dinge.[3] So baut sich Kant aus seiner Erkenntnistheorie heraus seine Metaphysik auf; sie gipfelt in dem Satze: wir haben eine Erkenntnis der Dinge an sich, der Verstand mit seinem apriorischen Besitz gibt sie uns.

Außer dem Apriori des Verstandes unterscheidet Kant im Gegensatz zu Leibniz auch noch ein solches der Sinnlichkeit. Er definiert es, ebenso wie jenes,[4] als etwas, „das die Sinne nicht rührt", „das leer ist von jeglicher Empfindung". Es gehört aber trotzdem, zum Unterschiede von jenem, nicht „zur verstandesmäßigen, sondern zur reinen Anschauung", gilt also nur für die phänomenale Welt.[5] Er nennt es die Form der sinn-

[1] § 10.
[2] § 3; vgl. oben S. 34.
[3] § 9.
[4] vgl. oben S. 53.
[5] §§ 12, 14[1], 15 A.

lichen Erkenntnis. Es ist eine „lex quaedam menti insita", ein Prinzip, vor aller Erfahrung in uns und diese erst möglich machend. Dieses formale Prinzip der Sinnlichkeit ist Raum und Zeit. Es ist von höchster Bedeutung für unsere sinnliche Erkenntnis; es befähigt uns, im Geltungsbereiche der sinnlichen Welt notwendige und allgemeine, deutliche und wahre Erkenntnisse zu erlangen, also „eine Wissenschaft von den Sinnendingen" zu haben.[1])

Wie entstehen nun die apriorischen Vorstellungen in uns und woraus bestehen sie? Nach Leibniz sind sie uns nicht als fertige, aktuelle Ideen und Begriffe (explicite) angeboren oder als „deutliche Bewußtseinsinhalte" gleichsam „von der Wiege an" bekannt;[2]) auch sind sie nicht „nackte Vermögen" oder „bloße Möglichkeiten" ohne irgend welche Aktivität. Nein, sie sind Vermögen, begabt mit einer besonderen „Disposition oder Strebung" zum Handeln und daher auch zum Denken; denn „Gedanken sind Handlungen". On me repondra peutestre que cette Table rase des Philosophes veut dire, que l'ame n'a naturellement et origairement que des facultés nues. Mais les facultés sans quelque acte, en un mot les pures puissances de l'école, ne sont aussi que des fictions, que la nature ne connoist point, et qu'on n'obtient qu'en faisant des abstractions. Car où trouverat-on jamais dans le monde une faculté qui se renferme dans la seule puissance et n'exerce encor quelque acte? Il y a tousjours une disposition particulière à l'action et à une action plutost qu'à l'autre. Et outre la disposition il y a une tendence à l'action, dont même il y a tousjours une infinité à la fois dans chaque sujet: et ces tendances ne sont jamais sans quelque effect.[3]) Die apriorischen Vorstellungen sind implizite[4]) als „tätige und leidentliche Anlagen oder natürliche Fertigkeiten"

[1]) vgl. zu „Form" §§ 4, 5, 7, 10, 11, 13. Es erübrigt sich, hier noch genauer auf das Formprinzip der sinnlichen Welt einzugehen, da das schon oben S. 33 f. geschehen ist.

[2]) S. 43[28], 93[29].

[3]) S. 100[16]; vgl. S 75[27], 77[9], 79[26], 102[9], 160[11], 360[5], 148[22].

[4]) S. 430[26].

(virtuell oder potentiell) in uns.[1]) Sie sind eine „Keimbildung oder Quellen", aus denen die Vernunftvorstellungen und Vernunftwahrheiten entspringen und sich zeitlich entwickeln an der Hand des durch die sinnliche Erfahrung gelieferten Erkenntnismaterials.[2]) Unsere Seele kann daher keine Tabula rasa sein; eine solche existiert überhaupt nur in der Phantasie der Philosophen.[3]) Sie gleicht einem Marmorblock, in dessen Aderung die aus ihm zu fertigende Figur schon im Umriß vorgebildet ist. Je me suis servi aussi de la comparaison d'une pierre de marbre qui a des veines, plutost que d'une pierre de marbre toute unie, ou des Tablettes vuides, c'est à dire de ce qui s'appelle Tabula rasa chez les Philosophes etc.[4])

Auch in dieser Art des Angeborenseins der intellektuellen Begriffe — bei Kant noch außerdem der Formen der Sinnlichkeit — als virtuelle Anlage stimmen beide Philosophen vollkommen überein. Aus der sinnlichen Erfahrung, so entwickelt Kant in § 8 seine Anschauungen hierüber, können jene ursprünglichen Begriffe des Verstandes nicht gewonnen werden; denn sie sind Begriffe von der Tätigkeit des Intellekts und können daher nur in der Natur des reinen Intellekts selbst gefunden werden. Aber auch hier liegen sie nicht als fertige Begriffe vor, sondern von vornherein sind unserem Geiste nur gewisse Gesetzlichkeiten eingepflanzt. Indem wir nun aber bei Gelegenheit der inneren Erfahrung auf die Funktion des Verstandes häufig achtgeben, finden wir durch Abstraktion die Begriffe von jenen

---

[1]) S. 45[25], 97[11].

[2]) S. 177[11], 74[36], 429[27], 197[17]. Vgl. E. Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie S. 122 f.: „Wir besitzen von Hause aus das Vermögen, die angeborenen Wahrheiten aus uns selbst zu entwickeln; wir finden sie lediglich dadurch, daß wir uns dessen bewußt werden, was unser Geist noch vor aller Erfahrung, wenn auch zuerst nur unbewußt, in sich trägt". Vgl. auch G. Hartenstein, Lockes Lehre von der menschlichen Erkenntnis S. 202: „Sinnliche Wahrnehmungen, Unterricht, Reflexion usw. mögen notwendig sein, um diese inneren Schätze an das Tageslicht des Bewußtseins zu fördern; aber sie bringen eben nur zum Bewußtsein, was, obgleich nur virtuell, schon in uns liegt."

[3]) 45[15], 49[35], 99[35].

[4]) S. 45[15]; vgl. S. 72[1].

Gesetzen. Die reinen Verstandesbegriffe werden also erworben wie bei Leibniz, und zwar aus einer funktionellen Anlage. Diese ist durchaus intellektuell; unser Geist bringt sie zwar zur Erfahrung hinzu, erwirbt sie aber nicht aus ihr.[1]) Um jeglicher Mißdeutung vorzubeugen, vermeidet Kant sonst diesen Ausdruck und setzt dafür das alle Zweideutigkeiten ausschließende „dantur".[2]) Als reine Verstandsbegriffe, die auf diese Art erworben werden, zählt Kant, in fast wörtlicher Übereinstimmung mit Leibniz,[3]) auf: die Möglichkeit (possibilitas), das Dasein (existentia), die Notwendigkeit (necessitas), die Substanz (substantia), die Ursache (causa) etc. mit den entgegengesetzten oder zugehörigen Begriffen.[4])

Zusammenfassend stellen wir folgendes fest: Beide Philosophen betonen, wenn auch nicht in demselben Umfange, gegenüber dem Empirismus einen apriorischen Besitzstand unseres Geistes, Kant auch der Sinnlichkeit. Ebenso schließt sich dieser dem Prinzip Leibnizens von dem virtuellen Angeborensein der intellektuellen Begriffe durchaus an und lehrt dasselbe auch von den Formprinzipien der Sinnenwelt. Wir ersehen daraus die neu erstarkte Hinneigung Kants zum Rationalismus. Er kann daher wieder Metaphysiker sein, ein Standpunkt, den er allerdings bald wieder verlassen hat.

---

[1]) Im letzten Abschnitt des Korollariums zu §§ 14 und 15 zeigt Kant, daß diese Art des Angeborenseins auch Zug für Zug für das formale Prinzip der Sinnlichkeit (Raum und Zeit) gilt; vgl. oben S. 48.

[2]) §§ 5, 6, 23.

[3]) vgl. oben S. 52.

[4]) § 8.

Schlußbetrachtung.

„Will man wissen, welchen Anteil Leibniz an der kritischen Gedankenbildung Kants kurz vor 1770 gehabt hat, dann muß man vor allem Leibniz' Nouveaux essais mit Kants Inauguraldissertation von 1770 vergleichen", so hieß es am Schlusse der Einleitung. Wir haben diesen Vergleich in bezug auf die Metaphysik und die Hauptprinzipien der Erkenntnistheorie durchgeführt. Das Resultat der Untersuchung ist folgendes:

1. In der Metaphysik stimmen beide Philosophen dahin überein, daß sie die Schöpfung und harmonische Ordnung der Welt von einer überweltlichen Ursache (Gott) ableiten. Sie entfernen sich voneinander in ihren Anschauungen über die Art der Weltharmonie und über den Begriff des Weltganzen. Leibniz schließt jeglichen wechselseitigen Einfluß bei seinen Monaden aus; nach ihm ist die Welt durch eine prästabilierte Harmonie geordnet; jede Monade spiegelt in sich das ganze Weltall, ist also eine „kleine Welt" zu nennen. Kant nimmt einen „influxus physicus", eine reale Wechselwirkung der Substanzen an.

2. Beide bezeichnen Sinnlichkeit und Verstand als Quellen unserer Erkenntnis. Bei Leibniz ist der Unterschied zwischen ihnen nur graduell: die sinnliche Erfahrung ist verworren und daher der deutlichen Verstandeserkenntnis untergeordnet. Aber sie ist nur eine „korrumpierte Vorstufe" der letzteren; sie hat denselben Erkenntnisinhalt. Es ist mithin möglich, die bloß logischen Unterschiede zwischen Sinnes- und Verstandesvorstellungen zu beseitigen und beide ineinander überzuführen. Bei Kant sind Sinnlichkeit und Verstand toto genere verschieden, da sie auf ganz voneinander getrennte Erkenntnisobjekte gehen. Aber die sinnliche Erkenntnis ist der intellektuellen durchaus nicht untergeordnet; denn vermöge der vor aller Erfahrung in ihr liegenden räumlich-zeitlichen Form gibt auch sie vollkommen deutliche, notwendig und allgemein geltende Begriffe.

3. Raum und Zeit sind bei beiden Philosophen nichts Substantielles oder Reales; sie beziehen sich nur auf die phänomenale Welt. Aber diese ist bei beiden nicht dieselbe. Bei Leibniz mengen sich in den Raum- und Zeitvorstellungen sinnliche und verstandesmäßige Elemente. Raum und Zeit sind nach seiner Meinung Abstraktionen aus dem gegenseitigen Verhältnis der Dinge zueinander; sie sind also erst nach den Dingen da und sind endliche Größen. Bei Kant sind Raum und Zeit reine Anschauungsformen der Sinnlichkeit, daher vom Verstande spezifisch verschieden. Sie gehen aller sinnlichen Erfahrung vorauf und machen sie erst möglich. Sie sind unendlich.

4. Die Mathematik ist nach Leibniz eine analytische, nach Kant eine synthetische Wissenschaft.

5. In den Anschauungen über das Apriori kommen Leibniz und Kant im wesentlichen zusammen. Sie betonen beide gegenüber dem Empirismus einen apriorischen Besitzstand unseres Geistes. Leibniz muß seiner metaphysischen Voraussetzung nach im Prinzip alle Vorstellungen a priori in uns sein lassen. Kant lehrt auch ein Apriori in der Sinnlichkeit. Vollkommen stimmen beide überein, wenn sie das Angeborene als virtuelle Anlage in uns bezeichnen.

Stellt man nun nach diesem Ergebnis der Untersuchung die Frage: „Haben Leibniz' Nouveaux essais auf Kant eingewirkt?" so ist eine charakteristische Übereinstimmung nachweisbar und folglich ein direkter Einfluß wahrscheinlich in den Anschauungen über das Apriori und das Angeborene, sowie über die Erkennbarkeit der Noumena. Im übrigen gehen die Ansichten weit auseinander. Kants neue Stellung in der Erkenntnistheorie (Raum und Zeit, Sinnlichkeit und Verstand) richtet an wichtigen Punkten trennende Schranken auf. Sie ist ohne Leibniz gewonnen, ob selbständig oder von Hume bestimmt, diese Frage steht hier nicht zur Erörterung; ihre Beantwortung muß einer besonderen Untersuchung überlassen bleiben.

Spezialdruckerei für Dissertationen, Robert Noske, Borna-Leipzig.

Lebenslauf.

Am 4. November 1872 wurde ich, Otto Robert Merten, zu Gülpe (Kreis Westhavelland) geboren als Sohn des Gastwirts Friedrich Merten und seiner Ehefrau Emilie geb. Miehe. Der evangelischen Kirche angehörend, besuchte ich zunächst die Dorfschule meines Heimatsortes, dann das Realprogymnasium zu Rathenow und später die Präparandenanstalt und das Volksschullehrer-Seminar zu Neu-Ruppin, um dort für das Lehramt vorgebildet zu werden. Als Lehrer war ich tätig an der Dorfschule in Tremmen bei Nauen, an der Präparandenanstalt in Neu-Ruppin und an der Volksschule in Hamburg. Seit 1. Oktober 1898 bin ich Gemeindeschullehrer in Berlin. Neben meinem Berufe als städtischer Lehrer bereitete ich mich privatim auf die Reifeprüfung vor. Ich bestand sie am 23. September 1902 am humanistischen Viktoria-Gymnasium in Potsdam. Vom Winter-Semester 1902/03 ab studierte ich an der Universität Berlin Philosophie, Geschichte, deutsche Philologie und Geographie. Zu den Übungen ließen mich zu die Herren Professoren Herrmann, Lenz, Menzer, Münch, Roediger, Roloff, Schäfer, R. Schmitt, Sternfeld, Struck. Ihnen allen spreche ich meinen Dank aus für reiche Belehrung und Förderung.